Ph. U. 234 r
(13

<366077796600016

7

<366077796600016

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Erster Band.

Μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται.

Plato.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Dreizehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.

Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

5 B 4y

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Was dieses Orts dem Herausgeber allein zu sagen steht, ist, daß er Rechenschaft ablege von dem Verfahren, welches er beim Redigiren dieser Hegelschen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie befolgt hat.

Hegel hat über diese Wissenschaft in Allem neunmal Vorlesungen auf den verschiedenen Universitäten gehalten, an denen er wirkte: das erste Mal während des Winters $180\frac{5}{6}$ in Jena; die zwei folgenden Male zu Heidelberg in den Winterhalbjahren $18\frac{16}{17}$ und $18\frac{17}{18}$; die übrigen sechs Male auf hiesiger Universität im Sommer 1819, und in den Wintersemestern $18\frac{20}{21}$, $18\frac{23}{24}$, $18\frac{25}{26}$, $18\frac{27}{28}$, $18\frac{29}{30}$. Er hatte eben seine Wintervorlesungen (darunter die Geschichte der Philosophie zum zehnten Male) am 10. November 1831 angefangen, und bereits über die Geschichte der Philosophie in zwei Stunden mit dem größesten Flusse der Rede Vorträge gehalten, als der Tod ihn plötzlich abrief.

Von diesen verschiedenen Jahrgängen besitzen wir nur das jenaische Heft in 4. von seiner eigenen Hand ausgeführt, und fast durchgängig von ihm stilisirt; er wagte damals noch nichts dem freien mündlichen Vortrage zu überlassen. Hieran schließt sich ein kürzerer Abriß der Geschichte der Philosophie ebenfalls in 4., in Heidelberg abgefaßt und zur weiteren Entwickelung beim Vortrage bestimmt; er enthält in kerniger, sorgfältig ausgearbeiteter Rede mit wenigen Worten die Hauptmomente, auf die es bei jedem Philosophen ankommt. Alle Zusätze, die er bei den späteren Wiederholungen machte, sind Theils am Rande des jenaischen Heftes oder des Abrisses entweder ausgeführt oder angedeutet, Theils auf einer Menge von einzelnen eingelegten Blättern verzeichnet, welche, selten stilisirt, meist nur skizzenhaft den auf das Papier hingeworfenen Gedanken enthalten. Diese Blätter sind von unschätzbarem Werthe, weil sie die höchst reichen Zusätze aller Vorlesungen späterer Jahre durch seine eigene Handschrift dokumentiren; man sieht stets deutlich, was der freie Vortrag, wie er in den nachgeschriebenen Heften sich vorfindet, aus diesen Skizzen gemacht hat, und wo und wie nöthigenfalls jener oder vielmehr sein nachgeschriebenes Abbild durch diese rektificirt werden mußte.

Was nun diese Hefte selbst betrifft, so habe ich als Quellen, aus denen Stücke in vorliegende Redaktion der

Hegelschen Geschichte der Philosophie übergegangen sind, vorzugsweise herauszuheben: 1) ein Heft aus dem Jahrgange 18^{29}_{30} von Herrn **Dr.** J. F. C. Kampe; 2) das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Winter 18^{25}_{26} nachgeschrieben hat; 3) mein Heft vom Wintersemester 18^{23}_{24}, in welchem ich diese Vorlesungen Hegel's hörte. Von in Heidelberg nachgeschriebenen Heften habe ich nichts zu Gesichte bekommen, und in Jena nachgeschriebene werden wohl vollständig durch das eigene Heft Hegel's ersetzt. Was den Werth dieses letzteren aber noch mehr erhöht, ist, daß er in den späteren Berliner Vorlesungen, wie aus ihnen zu ersehen ist, je mehr und mehr auf dieses Heft zurückkommt, und wörtlicher daraus vorgetragen, als in der Mittelzeit oft der Fall gewesen; aufs Katheder aber hat er es, wie jenen Abriß, gewiß immer mitgenommen.

Die Quellen der Einleitung ins Besondere sind, außer den nachgeschriebenen Heften, ein am besten beschaffener Theil der Hegelschen Manuskripte Theils in 4., Theils in Fol., fast ausschließlich zu Berlin — und das Uebrige doch wenigstens in Heidelberg — verfaßt. Die Einleitung zum jenaischen Heft ist später von ihm selbst nie gebraucht worden, und war in der That für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar: insofern nämlich Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den

späteren Einleitungen — (diese arbeitete er bei allen seinen Vorlesungen immer am meisten um) — vorzugsweise hervortrat. Vielleicht über die Hälfte dieser Einleitung, so wie das Vorwort ist geschriebenes, nicht bloß gesprochenes Wort, und auch für den Rest, wie für die Einleitung in die griechische Philosophie, sind die Skizzen, bis auf einige einzelne Stücke, so ausgeführt, daß nur wenige Pinselstriche hinzuzufügen blieben. Mehrere Blätter, namentlich was zwischen Vorwort und Einleitung steht und dann einige Anfangsstücke der Einleitung selbst, scheinen schon von ihm selbst gar nicht für den mündlichen Vortrag, sondern sogleich für den Druck bestimmt worden zu seyn; wenigstens tritt der Charakter von Vorlesungen darin ganz zurück.

Der aus nachgeschriebenen Heften entnommenen Darstellung der orientalischen Philosophie dient zur näheren Bewährung eine reiche Sammlung von Kollektaneen, Excerpten aus englischen und französischen Werken über den Orient überhaupt, von denen er die betreffenden, mit kurzen Randnotizen versehen, auf das Katheder genommen, um frei aus ihnen vorzutragen, Theils unmittelbar mündlich sie übersetzend, Theils einstreuend seine Bemerkungen und Urtheile.

In allen diesen Quellen habe ich nun also ein dreifaches Material für diese Redaktion vor mir gehabt: 1) reif-

lich durchdachte, vollständig niedergeschriebene, oft schwere Perioden, in gewohnter gediegener Hegelscher Redeweise; 2) rein allein im Augenblicke auf dem Katheder durch die Gewalt des Vortrags, der Form und dem Inhalte nach, producirte Gedanken, — oft das Genialste und Tiefsinnigste, — von denen sich unter den Skizzen nicht selten auch nicht einmal die Spur wiederfindet, deren Authenticität also, außer dem Nachschreibenden, nur der innere Gehalt, die beste Autorität, verbürgt; 3) was die Mitte zwischen Beidem hält, — der in der Skizze niedergelegte Stoff des Gedankens, dessen Formgebung dem mündlichen Vortrage überlassen geblieben. Hier ist dann die Form nur selten schwierig, nicht selten sogar schön. Ueberhaupt zeichnen sich diese Vorlesungen durch die Reinheit der Form aus, der man die Sicherheit ansieht, mit welcher der Gedanke schon vorher klar vor der Seele des Vortragenden da gestanden, — zweifelsohne, weil er keiner Vorlesung ein so langes Studium widmete, das sich ununterbrochen durch die ganze Laufbahn seiner akademischen Thätigkeit hindurch zog; wie er denn in und an ihr, die Gedanken jener edlen Geisterreihe noch einmal durchdenkend, seinen eigenen Standpunkt mag errungen haben, und mit ihr daher den besten Aufschluß zum Verständniß seiner ganzen Philosophie geliefert hat.

Diese drei Elemente dieser Vorlesungen, — wenig-

stens das erste von den beiden letzten wird der Leser wohl leicht unterscheiden können. Es ist diese Verschiedenheit der Diktion freilich ein Uebelstand, — aber ein unvermeidlicher; ich hatte weder den Willen, wegen der vorhin erwähnten Beschaffenheit der Form, noch überhaupt ein Recht, durch durchweg Umschmelzen der Phrase, das gesprochene Wort dem geschriebenen näher zu bringen. Ja, selbst im geschriebenen Worte für sich, zeigen sich bedeutende Unterschiede der Färbung. Denn indem davon aus allen Epochen der Hegelschen philosophischen Bildung vorhanden ist: so findet sich (aus dem jenaischen Heft) die von mir anderwärts *) charakterisirte erste Terminologie Hegel's, — wie sie Theils für sich, Theils im Uebergange zur Terminologie der Phänomenologie begriffen ist, — neben die reifere Terminologie der späteren Jahre gestellt. Nur das mußte ich, beim gesprochenen Worte, mir erlauben, von der Ankündigung des Vereins, — eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre, — in denjenigen einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wo schleppende Wiederholungen oder ganz lose Sätze durch Zusammenziehungen oder leise Umgestaltungen von Phrasen, sey es desselben Hefts oder aus verschiedenen Semestern, ohne Aufopferung des ur-

---

*) Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen S. XLVI—L.

sprünglichen Ausdrucks vermieden werden konnten. Sonst habe ich kleine Mängel des Stils — sonst bekannte Anomalien und Anakoluthien der Hegelschen Schreibart — mit Absicht nicht verwischt. Denn wer weiß nicht, wie die kleinsten Partikeln, an einen ungewöhnlichen Ort gesetzt, oft die feinsten Nüancen des Sinns geben? Und wenn einem alten Schriftsteller nicht fahrlässiger Weise seine anomalen Eigenthümlichkeiten fortgestrichen werden dürfen, so verdient doch wohl Hegel wenigstens eine gleiche Achtung.

Bei der Zusammensetzung obenerwähnter Elemente aus sämmtlichen Heften bin ich nun nicht so verfahren, daß ich entweder die eine oder die andere dieser Vorlesungen unbedingt zum Grunde gelegt, und etwa aus den übrigen das in jener nicht Enthaltene gehörigen Orts eingeschaltet hätte. Denn aus der sorgfältigsten durchgängigen Vergleichung ergab sich, — außerdem, daß die verschiedenen Vorlesungen Vieles enthielten, was nur in Einer oder einigen vorkommt, — daß auch bei dem, was sie alle oder doch mehrere gemeinschaftlich haben, nicht nur die Stellung einzelner Materien nicht selten eine verschiedene, sondern sogar die Auffassungsweise manchmal (was dann mit der veränderten Stellung allerdings zusammenhängt) eine andere und neue war. Es blieb mir also, wenn Nebeneinanderstellung, um der Vermeidung der Wiederholung willen, nicht möglich war, nur die Wahl übrig, welche Dar-

stellungsweise ich welcher vorziehen wollte. So habe ich bald der einen, bald der anderen Vorlesung den Vorzug gegeben; sonst aber, wenn es ohne Wiederholung ging, aus mehreren zugleich aufgenommen. Die Aufgabe für den Herausgeber bestand hier überhaupt in der Kunst des Ineinanderschiebens und zwar nicht nur größerer Stücke verschiedener Vorlesungen, sondern auch, wo es nöthig war, einzelner Sätze. Zu diesem Problem war aber der Leitfaden der, daß nur solche Stücke — und nur so — zusammengehängt werden durften, die ohne gewaltsame Aenderung neben einander stehen können; so zugleich, daß dem Leser die äußerliche Zusammenstellung nicht bemerkbar werde, sondern es im Gegentheil scheine, als ob das Ganze, wie mit Einem Gusse, aus dem Geiste des Verfassers hervorgegangen sey. Der Eine Schlüssel, der mir aber dabei fast immer durchgeholfen, ist, neben der inneren Verwandtschaft der Gedanken überhaupt, ins Besondere deren abstraktere oder konkretere Haltung, mindere oder größere Entwickelung gewesen. Denn die veränderten Darstellungen derselben Materie in verschiedenen Vorlesungen wiesen sich häufig nur als Entwickelungen, Erweiterungen, nähere Begründungen aus. Ein solches Stück habe ich dann unbedenklich, ohne Furcht in Wiederholungen zu fallen, auf das entsprechende Stück einer anderen Vorlesung folgen lassen, das eben durch jenes amplificirt wurde. Und hier-

bei abstrahirte ich mir die allgemeine Bemerkung, daß sehr oft die frühere Vorlesung — namentlich das jenaische Heft, ohnehin der Abriß — den abstrakten, einfachen Begriff der Sache hinstellt, während die spätere Vorlesung dessen Entwickelung enthält. So hat nicht selten die Aufeinanderfolge der Stücke bei einer und derselben Materie eine chronologische seyn können, auf das jenaische Heft folgt dann eine oder mehrere andere Vorlesungen als Ergänzung; und in diesem Sinne kann ich das jenaische Heft allerdings die Grundlage — aber auch nur die Grundlage — oder, so zu sagen, das Knochengerüst nennen, um welches sich das saftigere Fleisch späterer Gedankenfülle anzusetzen hatte.

Auf diese Weise sind die hier erscheinenden Vorlesungen mit keinem einzelnen Jahrgang identisch, und doch der entsprechendste, allseitigste Ausdruck des Hegelschen Geistes. Und da er keine so oft — wenn nicht vorgetragen, doch — überarbeitet und vermehrt hat (wovon die Randnoten und eingelegten Blätter den unzweideutigsten Beweis ablegen): so dürfte sie, wie sie vielleicht die reifste ist, zugleich den größten Umfang haben. Auch hielt er sie immer in fünf wöchentlichen Stunden, und mußte gegen das Ende deren Zahl, mehr als in seinen anderen Vorlesungen, erhöhen, wie unter Anderem aus seinen eigenen handschriftlichen Bemerkungen am Schlusse seines Heftes hervorgeht.

Die Citate unter dem Texte sind von Hegel selbst,

mit Ausnahme derer, die mit Kursivschrift gedruckt sind, und die sich nicht selten nicht ohne Mühe finden ließen, indem viele nicht in den vielen gelehrten Kompendien und Geschichten der Philosophie anzutreffen sind. Da ich keine von Hegel angeführte Behauptung eines Philosophen, so wie überhaupt nicht irgend ein von ihm erzähltes Faktum, in den Text aufgenommen habe, ohne auf die Quellen zurückzugehen, aus denen Hegel schöpfte: so glaubte ich nun auch diese, selbst in dem Falle, wo Hegel sie nicht anführte, dem Leser, zur Bewahrheitung und Kontrolle des Verfassers und Herausgebers, nicht vorenthalten zu dürfen. Doch habe ich, ohne Aufwand von Citaten zu machen, bloß diejenigen anführen wollen, von denen mir augenscheinlich war, daß Hegel sie selbst bei Abfassung seines Heftes vor Augen gehabt hatte.

Bei den eigenen Citaten Hegel's habe ich der von ihm angeführten Bipontiner Ausgabe des Plato stets die gangbarere Bekkersche substituiren zu müssen geglaubt, doch die Seitenzahl bei Stephanus vorangesetzt; überhaupt auch sonst verbreitetere, bessere Ausgaben vorgezogen. Für Aristoteles habe ich das gewöhnliche Citiren nach Büchern und Kapiteln eintreten lassen, während Hegel meist die Seiten der Baseler Folio-Ausgabe angiebt. Er pflegte zu sagen, daß Andern das Studium des Aristoteles leichter gemacht worden sey, als ihm; er habe es sich sauer werden

lassen, habe aus der unleserlichen Baseler Ausgabe, ohne lateinische Uebersetzung, sich den tiefen Sinn des Aristoteles herauslesen müssen. Dennoch ist er es erst, der diese Tiefe wieder zur Anerkennung brachte.

Die wörtlichen Anführungen anlangend, so zeigt deren Uebersetzung im jenaischen Heft eine Frische des ersten gegenwärtigen Eindrucks, welche dem Leser nicht unbemerkt bleiben wird, — überhaupt aber die ganze Fassung besonders dieser Vorlesung einen Grund ächter Gelehrsamkeit, gleich der des Aristoteles, weit entfernt von jenem Flitterscheine neuerer kritischer Untersuchungen, die Hegel kennt, ohne deren Resultate zu genehmigen. Hierher gehört unter anderen die krause Vorstellung, den Anaximander so herauszustreichen und hervorzuheben, daß man dann bald so weit gekommen ist, ihn sogar später als Heraklit zu setzen, als sey in ihm eine reifere Spekulation als selbst in diesem enthalten; solche Hypergelehrsamkeit findet sich allerdings hier nicht. Ebenso wenn Hegel den Heraklit nicht mit den früheren Joniern zusammenstellt, sondern auf die Pythagoräer und die Eleaten folgen läßt: so steht er nicht auf der Höhe der Gelehrsamkeit unserer Zeit, die auch hier aber nur nach oberflächlichen Beziehungen entschieden hat. Dagegen hat er durch Heranziehen vieler in den gewöhnlichen Handbüchern nicht angeführter Stellen über viele philosophische Systeme ein ganz neues Licht verbreitet, und

deren bisher isolirt dastehende Philosopheme nicht nur in Zusammenhang unter einander gebracht, sondern auch als nothwendig im Gange der geschichtlichen Entwickelung des philosophirenden Geistes darzustellen vermocht.

Aus allem Gesagten erhellt zugleich, daß diese Vorlesung zwischen dem Charakter eines Buchs und einer Vorlesung schwankt; dieß berechtigte den Herausgeber, manche Randbemerkungen Hegel's, die zu weit von dem Texte abschweiften, als daß sie hätten in Parenthese gesetzt werden können, und doch verdienten, nicht aufgeopfert zu werden, geradezu als Noten unter den Text, wie die Citate, zu setzen. Ist jenes Schwanken denn aber nicht überhaupt der Fall, wenn Vorlesungen auch vom Verfasser selbst zum Drucke bestimmt werden? Und hat nicht Hegel selbst den Wunsch gehabt, ja den Anfang dazu gemacht, ein Buch aus diesen Vorlesungen zu machen? Das deutlichste Bestreben danach zeigt sich durchs ganze jenaische Heft hindurch, wo häufig mit größter Sorgfalt von ihm gefeilt worden ist am Styl. Nur unter des Verfassers eigenen Händen konnte die Vorlesung ganz Buch werden, wie die Rechtsphilosophie. Der Leser muß sich mit der jetzigen Gestalt dieser Vorlesung begnügen, da das Schicksal es dem Verfasser nicht vergönnte, selbst Hand ans Werk zu legen. Aechtesten Hegelschen Geist und Denkweise wird Mit- und Nachwelt nicht darin verkennen, und die Vorlesung wird sich neben die

von Hegel selbst noch herausgegebenen Werke stellen dürfen. Ist nicht ein großer Theil der Werke des alten Aristoteles auf dieselbe Weise entstanden, als diese Abtheilung der Schriften des unsrigen, ohne daß es irgend Einem in den Sinn gekommen wäre, an der Aechtheit des Inhalts zu zweifeln? Ist es nicht mehr als wahrscheinlich, daß namentlich die Metaphysik aus mehreren einzelnen Abhandlungen, Stücken, Redaktionen, Ausgaben, Vorlesungen hervorgegangen, die aber doch mit philosophischstem Geiste, — sey es durch Aristoteles selbst, sey es durch einen späteren Peripatetiker, — zu einem systematischen Ganzen zusammengeschmolzen wurden? Haben wir nicht von seinen Vorträgen über die Ethik selbst mehrere Bearbeitungen noch übrig? Und sind uns nicht an Nikomachus und Eudemus vielleicht sogar die Namen derer erhalten worden, die zwei dieser Vorträge nachgeschrieben und herausgegeben?

Darin hat aber unter Anderem diese Hegelsche Geschichte der Philosophie den Charakter von Vorlesungen behalten, daß wegen Mangels an Zeit der Verfasser gegen das Ende kürzer seyn mußte, als am Anfange. So wird er schon seit Aristoteles, mit dessen Darstellung er, seinen eigenen Andeutungen im Hefte zufolge, gewöhnlich bereits etwas über die Mitte der halbjährigen Zeit gelangt war, — was im Ganzen nicht so unverhältnißmäßig ist, als es zunächst aussehen mag, — weniger ausführlich. Besonders

aber die letzte Periode von Kant an findet sich, vornehmlich in den späteren Vorlesungen, wo eine entwickeltere Einleitung und die orientalische Philosophie am Anfang schon mehr Stunden fortgenommen hatten, sehr kurz behandelt. Hierin habe ich die Veranlassung gesehen, nach vollendeter Herausgabe dieser Vorlesungen, eine sich ihnen anschließende ausführliche Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel zum Drucke vorzubereiten.

Berlin, den 28. April 1833.

Michelet.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite.

Vorwort 3

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

Einleitung 11
A. Begriff der Geschichte der Philosophie 19
1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie 22
2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung derselben 32
3. Resultate für den Begriff derselben 42
B. Verhältniß der Philosophie zu anderen Gebieten 64
1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhangs 65
2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten 70
3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte 111
C. Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie 119
1. Eintheilung 119
2. Quellen 129
3. Abhandlungsweise 133
Orientalische Philosophie 135
A. Chinesische Philosophie 138
1. Konfucius 139
2. Philosophie des Y-king 140
3. Sekte der Tao-see 143
B. Indische Philosophie 145
1. Die Sanc'hya-Philosophie 148
2. Philosophie des Gotama und Kanade 161

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Einleitung 171
Die sieben Weisen 178
Eintheilung 186

Erster Abschnitt.

Erste Periode.

Seite.

Erstes Kapitel: Erster Periode erste Abtheilung 188
A. Philosophie der Jonier 193
1. Thales 194
2. Anaximander 210
3. Anaximenes 214
B. Pythagoras und die Pythagoräer 220
1. Das System der Zahlen 237
2. Anwendung der Zahlen aufs Universum 260
3. Praktische Philosophie 273
C. Die eleatische Schule 280
1. Xenophanes 282
2. Parmenides 290
3. Melissus 300
4. Zeno 302
D. Philosophie des Heraklit 327
1. Das logische Princip 332
2. Die Weise der Realität 337
3. Der Proceß als allgemeiner und sein Verhältniß zum Bewußtseyn 346
E. Empedokles, Leucipp und Demokrit 353
1. Empedokles 354
2. Leucipp 364
3. Demokrit 378
F. Philosophie des Anaxagoras 380
1. Das allgemeine Gedanken-Princip 391
2. Die Homöomerien 398
3. Beziehung beider Seiten 406

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

(Zuerst gehalten $180\frac{5}{6}$; bei den Wiederholungen angefangen $\frac{28}{10}$ 1816, $\frac{3}{11}$ 1817, $\frac{22}{4}$ 1819, $\frac{24}{10}$ 1820, $\frac{27}{10}$ 1823, $\frac{31}{10}$ 1825, $\frac{29}{10}$ 1827, $\frac{29}{10}$ 1829, $\frac{10}{11}$ 1831.)

Vorwort,

gesprochen zu Heidelberg den 28sten Oktober 1816.

M. h. H.

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache, und heute zum ersten Male auf hiesiger Universität auftrete: so erlauben Sie mir nur dieß Vorwort hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich ist, gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu seyn, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag, und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Noth der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes, so wie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit, der Sinn sich nicht frei erhalten konnte, und die besseren Naturen davon befangen, und zum Theil darin aufgeopfert worden sind. Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt

war, konnte er sich nicht nach innen kehren und sich in sich selber sammeln. Nun da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat: so dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde, — mit andern Worten, daß neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse, auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes wieder emporblühe.

Wir werden in der Geschichte der Philosophie sehen, daß in den anderen europäischen Ländern, worin die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehn getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen ist, daß sie in der deutschen Nation als eine Eigenthümlichkeit sich erhalten hat. Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu seyn; *) wie der eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höheren Gottesdienstes zu Theil geworden; wie früher der jüdischen Nation der Weltgeist das höchste Bewußtseyn aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge. Aber die Noth der Zeit und das Interesse der großen Weltbegebenheiten, die ich bereits erwähnt, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt, und eine all-

*) Wir sind überhaupt jetzt so weit gekommen, zu solchem größerem Ernste und höherem Bedürfniß gelangt, daß uns nur Ideen und das was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt, gelten kann. — Der preußische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist.

gemeinere Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breit gemacht haben. Man kann wohl sagen, daß seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzuthun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, als gerade zu jetziger Zeit, niemals die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen und mit solcher Anmaßung gemeint und gethan hat in der Wissenschaft, als ob er die Herrschaft in Händen hätte! Dieser Seichtigkeit entgegen zu arbeiten, mitzuarbeiten in deutschem Ernst und Redlichkeit, um die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen, — dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tiefern Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröthe einer schöneren Zeit begrüßen, worin der bisher nach außen gerissene Geist in sich zurückkehren und zu sich selbst zu kommen vermag, und für sein eigenthümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüther über die Interessen des Tages sich erheben und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Aeltere, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie sie der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht, und es ist mir erfreulich nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehnteren Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken, und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in An-

spruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Vertrauen zu sich selbst mitbringen. Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken; und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart seyn, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.

Vorlesungen
über die
Geschichte der Philosophie.

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, aber daß sie selbst noch ein Interesse behält, wenn ihr Zweck verkehrt gefaßt wird; — ja dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist. Denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte, es sey von welchem Gegenstande es wolle, die Thatsachen, ohne Partheilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit. Denn nothwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs Engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Darnach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet wird,

und die Beziehung des Geschehenen auf denselben bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art sie zu fassen, Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sey, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dieß bei der Geschichte der Philosophie Statt finden; und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles Andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte.

Bei anderen Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, fest, er sey ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik u. s. f., oder eine Kunst, Malerei u. s. f. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will, den Nachtheil gegen die anderen Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten soll und könne, die verschiedensten Ansichten Statt finden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte, nicht ein Feststehendes ist, so wird nothwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes seyn; und nur insofern Konsistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen.

Jener Nachtheil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese Geschichtsschreibung. Es steht mit ihm aber ein anderer tieferer Nachtheil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie giebt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in Stand, die Werke der Philosophen zu verstehen, welche im Sinne desselben

gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei spekulativen, heißt Verstehen ganz etwas Anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntniß von den Behauptungen, Sätzen oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu thun gemacht haben, und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, — nämlich das Verstehen der Sätze. Es fehlt daher darum nicht an bändereichen, wenn man will, gelehrten, Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntniß des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu thun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Thieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so nothwendig, als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen, und darin erst den Gegenstand recht festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen Name wohl geläufig ist, von dem man aber noch nicht weiß, was er ist. Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen andern Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der That aber wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst. Denn bei dieser Wissenschaft ist dieß das Eigenschaftliche, daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht, und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis,

ja, man kann sagen, selbst das Finden ihres Begriffes, und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im Ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandniß, als mit dem, was so eben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach, wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurtheilen an eine solche Geschichte machen könnte.

Einleitung
in die Geschichte der Philosophie.

Ueber das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir es in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat, zu suchen. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar wie alle Begebenheiten sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigenthümliche Weise produktiv sind, — dieß ist es, was hier näher auseinander gesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, — in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntniß erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit

und der individuelle Charakter eingeht, — wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genies, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es dieses Individuum ist, das Subjekt der Thaten und Begebenheiten ist, — als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dieß Eigenthümlichkeitslose Denken selbst das producirende Subjekt ist.

Diese Thaten des Denkens erscheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu seyn, und jenseits unserer Wirklichkeit zu liegen. In der That aber was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich; oder genauer, wie — in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens — das Vergangene nur die Eine Seite ist: so ist — in dem, was wir sind — das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen; sondern ist dieß wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu seyn. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseyns und des politischen Lebens ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Noth und dem Unglück, dem Witze, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorangegangenen Geschichte sind: so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken, die durch Alles hindurch, was vergänglich ist, und was daher ver-

gangen ist, sich als, wie sie Herder *) genannt hat, eine heilige Kette schlingt, und was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt, und es so den Nachkommen unverändert erhält und überliefert; — wie der Lauf der Natur, in der unendlichen Veränderung und Regsamkeit ihrer Gestaltungen und Formen, nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen stehen bleibt, und keinen Fortschritt macht. Sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig, und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist.

Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Mit dem allgemeinen Geiste aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall seyn, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, — ihr geistiges Vermögen überhaupt stataritsch wird; wie dieß etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu seyn scheint, die vor zweitausend Jahren in allem so weit mögen gewesen seyn, als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe. Es beruht dieß auf seinem einfachen Begriff. Sein Leben ist That. Die That hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist, und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich bearbeitet und umbildet. Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Produktion vor sich gebracht hat, ist ein Erbstück, woran die ganze Vorwelt zusammengespart hat, ein Heiligthum, worein alle Geschlechter der Menschen, was ihnen durchs Leben geholfen, was sie der Tiefe der Natur und des Geistes abgewonnen, dankbar und froh auf-

*) *Herder's Werke: Zur Phil. und Gesch. Th. V., S.* 184—186. (*Stuttgart und Tübingen*, 1828.)

hingen. Dieß Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft. Diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurtheile und Reichthum aus; und zugleich wird diese empfangene Verlassenschaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosirt wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und der verarbeitete Stoff eben damit bereichert worden, und zugleich erhalten.

Dieß ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Thätigkeit: die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen und sich ihr anzubilden, und eben darin sie weiter zu bilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war. In dieser Natur des Producirens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben, und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz kommen kann, und daraus mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist. Und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das Werden fremder Dinge, sondern dieß unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hängen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können. Die Einsicht in dasselbe giebt zugleich den näheren Aufschluß über den subjektiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntniß dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser Einleitung seyn soll. Es muß dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zu Grunde gelegt werden. Und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Aus-

einandersetzung dieses Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann: so kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur dieses Werdens begreifend zu beweisen, sondern vielmehr es zur vorläufigen Vorstellung zu bringen.

Es ist nicht bloß ein unthätiges Hervorgehen, wie wir uns unter dem Hervorgehen, z. B. der Sonne, des Monds u. s. f. vorstellen, — ein bloßes Bewegen in dem widerstandslosen Medium des Raums und der Zeit. Sondern was vor unserer Vorstellung vorübergehen soll, sind die Thaten des freien Gedankens; es ist die Geschichte der Gedankenwelt, der intellektuellen Welt, wie sie entstanden ist, sich hervorgebracht hat. Es ist ein altes Vorurtheil, daß das, wodurch sich der Mensch von dem Thiere unterscheidet, das Denken ist; wir wollen dabei bleiben. Was der Mensch Edleres hat, als ein Thier zu seyn, hat er hiernach durch den Gedanken. Alles was menschlich ist, es mag aussehen, wie es will, ist nur dadurch menschlich, daß der Gedanke darin wirkt und gewirkt hat. Aber der Gedanke, obgleich er so das Wesentliche, Substantielle, Wirksame ist, so hat er es doch mit Vielerlei zu thun. Näher aber muß für das Vortrefflichste das zu achten seyn, wo der Gedanke nicht Anderes betreibt und sich damit beschäftigt, sondern wo er nur mit sich selbst — eben dem Edelsten — beschäftigt, sich selber gesucht und erfunden hat. Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sich-selbst-Finden des Gedankens; und bei dem Gedanken ist es der Fall, daß er sich nur findet, indem er sich hervorbringt, — ja daß er nur existirt und wirklich ist, indem er sich findet. Diese Hervorbringungen sind die Philosophien. Und die Reihe dieser Hervorbringungen, diese Entdeckungen, auf die der Gedanke ausgeht, sich selbst zu entdecken, ist eine Arbeit von dritthalbtausend Jahren.

Der Gedanke, der wesentlich Gedanke ist, ist an und für sich, ist ewig. Das, was wahrhaft ist, ist nur im Gedanken enthalten, ist wahr nicht nur heute und morgen, sondern außer

aller Zeit; und insofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr. Wie kommt nun die Gedankenwelt dazu, eine Geschichte zu haben? In der Geschichte wird das dargestellt, was veränderlich ist, was vergangen ist, untergegangen ist in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr ist. Der wahrhafte, nothwendige Gedanke, — und nur mit solchem haben wir es hier zu thun, — ist aber keiner Veränderung fähig. Die Frage, was es hiermit für eine Bewandniß habe, gehört zum Ersten, was wir betrachten wollen. Zweitens müssen uns aber sogleich außer der Philosophie noch eine Menge der wichtigsten Hervorbringungen einfallen, die gleichfalls Werke des Gedankens sind, und die wir doch von unserer Betrachtung ausschließen. Solche Werke sind Religion, politische Geschichte, Staatsverfassungen, Künste und Wissenschaften. Es fragt sich: wie unterscheiden sich diese Werke von denen, die unser Gegenstand sind; und zugleich: wie verhalten sie sich in der Geschichte zu einander. Ueber diese beiden Gesichtspunkte ist das Dienliche anzuführen, um uns zu orientiren, in welchem Sinne die Geschichte der Philosophie hier vorgetragen wird. Außerdem muß man drittens erst eine allgemeine Uebersicht haben, ehe man ans Einzelne geht: sonst sieht man vor lauter Einzelnheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter Philosophien nicht die Philosophie. Man will die Beziehung der einzelnen Philosophien auf das Allgemeine haben. Der Geist erfordert, daß er eine allgemeine Vorstellung von dem Zweck, der Bestimmung des Ganzen bekomme, damit man wisse, was man zu erwarten hat. Man will die Landschaft im Allgemeinen überschauen, die man dann aus dem Auge verliert, wenn man den Gang in die einzelnen Theile antritt. Die einzelnen Theile haben in der That ihren vorzüglichen Werth durch ihre Beziehung auf das Ganze. Nirgend ist dieß mehr der Fall, als bei der Philosophie und dann bei der Geschichte derselben. Bei einer Geschichte zwar scheint dieß Festsetzen des Allgemeinen

etwa weniger nöthig zu seyn, als bei einer eigentlichen Wissenschaft. Denn Geschichte erscheint zunächst als eine Reihe von zufälligen Begebenheiten nach einander. Jedes Faktum steht isolirt für sich; nur der Zeit nach wird der Zusammenhang aufgezeigt. Aber schon in der politischen Geschichte sind wir damit nicht zufrieden. Wir ahnen, erkennen darin nothwendigen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre besondere Stellung und Verhältniß zu einem Ziele, Zwecke, und damit eine Bedeutung gewinnen. Denn das Bedeutende in der Geschichte ist seine Beziehung, Zusammenhang mit einem Allgemeinen. Dieß Allgemeine vor Augen bekommen, heißt dann seine Bedeutung fassen.

Es sind darum folgende Punkte, über welche ich allein eine Einleitung voranschicken will.

Das Erste wird seyn, die Bestimmung der Geschichte der Philosophie zu erörtern: ihre Bedeutung, Begriff und Zweck; woraus sich die Folgen für ihre Behandlungsweise ergeben werden. Ins Besondere wird sich dabei als der interessanteste Punkt ergeben die Beziehung der Geschichte der Philosophie auf die Wissenschaft der Philosophie selbst; d. i. daß sie nicht bloß das Aeußere, Geschehene, die Begebenheiten des Inhalts darstellt, sondern wie der Inhalt, — dieß, was als historisch aufzutreten erscheint, — selbst zur Wissenschaft der Philosophie gehört: die Geschichte der Philosophie selbst wissenschaftlich ist, und sogar zur Wissenschaft der Philosophie, der Hauptsache nach, wird.

Zweitens muß der Begriff der Philosophie näher festgesetzt, und aus ihm bestimmt werden, was aus dem unendlichen Stoff und den vielfachen Seiten der geistigen Bildung der Völker von der Geschichte der Philosophie auszuschließen ist. Die Religion ohnehin und die Gedanken in ihr und über sie, ins Besondere in Gestalt von Mythologie, liegen schon durch ihren Stoff, so wie die übrige Ausbildung der Wissen-

schaften (Gedanken über Staat, Pflichten, Gesetze) durch ihre Form, der Philosophie so nahe, daß die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint. Von allen diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen; — was hat man nicht alles Philosophie und Philosophiren genannt? Einer Seits ist der enge Zusammenhang, in welchem die Philosophie mit den ihr verwandten Gebieten, der Religion, Kunst, den übrigen Wissenschaften, ebenso sehr mit der politischen Geschichte steht, näher zu betrachten. Anderer Seits, wenn nun das Gebiet der Philosophie gehörig abgegrenzt worden: so gewinnen wir mit der Bestimmung dessen, was Philosophie ist und zu ihr gehört, zugleich den Anfangspunkt ihrer Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst, der in diesen zwei ersten Gesichtspunkten enthalten ist, muß sich dann auch die Bahn zum Dritten, zur allgemeinen Uebersicht und Eintheilung des Verlaufs dieser Geschichte als in nothwendige Perioden ergeben; — eine Eintheilung, welche dieselbe als ein organisch fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muß, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält. Ich will mich dabei jedoch nicht mit sonstigen Reflexionen über den Nutzen der Geschichte der Philosophie und sonstige Weisen, sie zu traktiren, aufhalten. Der Nutzen giebt sich von selbst. Endlich aber will ich zuletzt von den Quellen der Geschichte der Philosophie handeln, da dieß so gebräuchlich.

A.

Begriff der Geschichte der Philosophie.

Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegen kommen kann, ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für sich ist. Ihr Ziel ist die Wahrheit. Die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer anderen aber verschwunden, und durch Anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist: so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden, und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dieß ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntniß darzustellen: so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden; denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen: „Dieß allgemeine Raisonnement würde ebenso gut nicht nur die anderen Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen," und es widersprechend finden, „daß es eine Geschichte dieser Religion und der anderen Wissenschaften geben solle; es wäre aber überflüssig, dieß Raisonnement für sich selbst weiter zu untersuchen, denn es sey schon durch die Thatsache, daß es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt." Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näher zu kommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äußeren Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft, und der Geschichte eines solchen Gegenstandes selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie, um der besonderen Natur ihres Gegenstandes willen, eine andere Bewandniß hat, als mit den Geschichten anderer Gebiete. Es erhellt sogleich, daß der angegebene Widerstreit nicht jene äußere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhalts selbst treffen könnte. Das Christenthum

hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner u. s. f.; und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, so ist diese selbst ein solches äußeres Daseyn, welches in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schicksale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft, so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat nothwendig bald ihre Entwickelung erreicht und ihre bestimmte Fassung gewonnen. Und dieß alte Glaubensbekenntniß hat zu jeder Zeit gegolten, und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, — wenn dieß Gelten nunmehr nichts als ein Schein, und die Worte eine leere Formel der Lippen wären. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält nur zweierlei: einer Seits die mannigfaltigen Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit, und anderer Seits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geschichte, wie die Religion, haben auch die anderen Wissenschaften, ingleichen die Philosophie; — sie hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens, eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußeren Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte giebt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter anderen: Was es mit der Erscheinung für eine Bewandniß habe, daß die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit, sich auf eine im Ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondere Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicher Weise in Ansehung des Christenthums, — der Wahrheit in einer viel allgemeineren Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist, — die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen Widerspruch in sich enthalte, daß diese Religion so spät in der

Zeit hervorgetreten, und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondere Völker eingeschränkt geblieben sey. Diese und andere dergleichen Fragen sind aber bereits viel specieller, als daß sie nur von dem angeregten allgemeineren Widerstreit abhängen; und erst, wenn wir von der eigenthümlichen Natur der philosophischen Erkenntniß mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich mehr auf die äußere Existenz uud äußere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des inneren Inhaltes betrifft, so wird der letzteren nicht, wie der Religion, eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der als unveränderlich der Geschichte entnommen wäre. Der Inhalt des Christenthums aber, der die Wahrheit ist, ist als solche unverändert geblieben, und hat darum keine, oder so gut als keine *) Geschichte weiter. Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit, nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christenthum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches, und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die anderen Wissenschaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte. Sie enthält zwar auch einen Theil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Theil des Inhalts ist von der Art, daß er sich erhalten hat; und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des früheren Gewinns, sondern ein Zusatz und Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl Manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik u. s. f. an dem Vorhergehenden; aber

---

*) S. Marheineke Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin 1823. §. 133 — 134.

der allergrößte Theil bleibt bestehen, und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft, wie die Mathematik, hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen; und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als geschichtlos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen, einfacheren Inhalts, noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben: vielmehr ist es der abstrakte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntniß, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie theilen.

1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie.

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Ueber diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, m. H., ohne Zweifel auch bekannt sind, — denn es sind in der That die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können, — will ich kurz das Nöthige äußern; und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrath von Meinungen.

Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dieß ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und

Individuen zu erzählen habe, — zufällig theils ihrer Zeitfolge nach, theils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu thun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an, — zufällige Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht Handlungen und äußerliche Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, — sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken aber sind nichts Anderes als Meinungen, und philosophische Meinungen heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigenthümlicheren Gegenstände der Philosophie, — über Gott, die Natur, den Geist.

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den Vorrath von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urtheile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Gallerie der Narrheiten sogar, oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von solchen hören, die ihre Unwissenheit in Philosophie bekennen (sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich seyn, ein Urtheil darüber zu fällen, was an der Philosophie sey; im Gegentheil hält sich jeder für sicher, über ihren Werth und Wesen doch urtheilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen); — nicht nur von solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde, — oder wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit. Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d. h.

solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben, als dieß, die Kenntniß derselben zu haben.

Jedoch meint man zugleich einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken Anderer kennen zu lernen; — es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Gallerie von Meinungen, — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge, — aufstellte: so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft seyn, man möchte auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer seyn, als eine Reihe bloßer Meinungen kennen zu lernen, — was langweiliger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr langweilig und ohne Interesse das Alles ist.

Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein Anderer anders haben kann; — eine Meinung ist mein, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seyender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen, — es giebt keine philosophische Meinungen. Man hört einem Menschen, — und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, — sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Nothwendigkeit, begreifendes Erkennen, — kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung

ist dann, daß es nur Meinungen sind, von denen wir die Kenntniß erhalten. Auf Meinung ist der Accent gelegt. Das, was der Meinung gegenüber steht, ist die Wahrheit. Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht. Wahrheit aber ist auch das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geschichte der Philosophie suchen, oder überhaupt meinen, es seyen nur solche in ihr zu finden. Es ist ein Antagonism von zweierlei Seiten, welchen die Philosophie hier erfährt. Einer Seits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen: im Gegentheil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Vernunft und Selbstdenken müsse Verzicht gethan, sie müsse unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältniß der Religion zur Philosophie und ihrer Geschichte nachher. Dagegen ist es anderer Seits ebenso bekannt, daß die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen, das Christenthum vernünftig gemacht hat; so daß die eigene Einsicht, die eigene Ueberzeugung durchaus nur verpflichtend für mich sey, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarer Weise ist diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dieß zum Resultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einer Seits den religiösen Glauben in Namen und Kraft der denkenden Vernunft, — und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt, Feindin der Vernunft; behauptet gegen sie die innere Ahnung, das Gefühl, macht so das Subjektive zum Maßstabe des Geltenden, — eine eigene Ueberzeugung, wie jeder sie in seiner Subjektivität sich aus und in sich selber mache. Solche eigene Ueberzeugung ist nichts Anderes als die Meinung, welche dadurch zum Letzten für die Menschen geworden ist.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächsten Vorstellung stoßen, so können wir nicht umhin, dieser Ansicht

in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen. Diese Ansicht ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, — gleichsam das Vorurtheil unserer Zeiten, der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht, sich erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt, und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zu Grunde gelegt wird. Es ist dieser Grundsatz ein wahrhaftes Zeichen der Zeit. In der Theologie ist es nicht so sehr das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches als Lehre des Christenthums gilt, sondern jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht, nach seiner Ueberzeugung, ein Anderer nach anderer Ueberzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie geschichtlich getrieben, der theologischen Wissenschaft das Interesse gegeben, die verschiedenen Meinungen kennen zu lernen; und Eines der Ersten ist, alle Ueberzeugungen zu ehren und sie für etwas zu nehmen, das jeder nur mit sich auszumachen habe, — das Ziel ist nicht, die Wahrheit zu erkennen.

Eigene Ueberzeugung ist in der That das Letzte, absolut Wesentliche, was die Vernunft, Philosophie zur Erkenntniß fordert, nach der Seite der Subjektivität; aber sie macht den Unterschied, ob die Ueberzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen u. s. f., subjektiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjekts beruht, oder ob auf dem Gedanken, und sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Ueberzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der jetzt prononcirt ist, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, — den platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge

sehen. Epikuräismus, Gleichgültigkeit gegen die Philosophie machte sich breit. In welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte: „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden," erwiderte: „Was ist Wahrheit?" Das ist vornehm gesprochen, und heißt so viel: „Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind. Wir sind weiter, wissen: Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede seyn. Wir sind darüber hinaus." Wer dieß aufstellt, ist in der That darüber hinaus.

Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung: nur Partikularitäten Anderer, deren Jeder eine andere hat, kennen zu lernen; — Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist: die mir nur ein äußerer todter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eiteln Inhalts. Und sich so in Eitelm befriedigen, ist selbst nur subjektive Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß wenn man diese Voraussetzung gelten läßt, wie z. B. Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert. Denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich appellire hierbei vorläufig an das alte Vorurtheil, daß im Wissen Wahrheit sey, daß man aber nur vom Wahren insofern wisse, als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe; daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen, Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen, noch in der intellektuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

b. Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntniß durch die Geschichte der Philosophie selbst.

Nach einer anderen Seite hin hängt aber mit jener Vorstellung eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen geräth man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt, und deren Erkenntniß die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von Anderen widerlegt worden sind. „Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie kann ego homuncio da entscheiden wollen.“ Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjektiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede — für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehn geben wollen, sie interessiren sich für die Philosophie — dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Nothwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der That sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernst, den das Philosophiren aus seiner Beschäftigung macht, — als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft seyn, und Eine Philosophie werde wohl die wahre seyn: so entstehe die Frage, aber welche? Woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sey die wahre, — jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man

die Wahrheit erkennen solle; — ein nüchternes besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen sich zu entscheiden.

Dieß ist das weitere Interesse, welches die Geschichte der Philosophie leisten soll. Cicero (De natura Deorum I, 10 sqq.) giebt eine solche schludrige Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott. Er legt sie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts Besseres darauf zu sagen; es ist also seine Ansicht. Der Epikureer sagt, man sey zu keinem bestimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Bestreben der Philosophie nichtig sey, wird sogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Ansicht der Geschichte der Philosophie geführt: der Erfolg der Geschichte zeige sich als eine Entstehung der mannigfaltigsten Gedanken, der vielfachen Philosophien, die einander entgegengesetzt sind, sich widersprechen und widerlegen. Dieß Faktum, welches nicht zu läugnen ist, scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Christi auch auf die Philosophien anzuwenden und sich zu sagen: „Laß die Todten ihre Todten begraben, und folge mir nach;“ — das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein Reich vergangener, nicht nur leiblich verstorbener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere todt gemacht, begraben hat. Statt „folge mir nach,“ müßte es freilich nach diesem Sinne vielmehr heißen: „Folge dir selbst nach;“ d. h. halte dich an deine eigene Ueberzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung stehen. Warum bei einer fremden?

Es geschieht freilich, daß eine neue Philosophie auftritt. Diese behauptet, daß die anderen nichts gelten. Jede Philosophie tritt zwar mit der Prätension auf, daß durch sie die vorhergehenden Philosophien nicht nur widerlegt, sondern ihrem Mangel abgeholfen, das Rechte endlich gefunden sey. Aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar sind, die der Apostel Paulus zu Ananias spricht: „Siehe die Füße derer, die

dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Thüre.“ Siehe die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist.

c. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien.

Es ist allerdings genug gegründete Thatsache, daß es verschiedene Philosophien giebt und gegeben hat. Die Wahrheit aber ist Eine, — dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. „Also kann auch nur Eine Philosophie die wahre seyn, und weil sie so verschieden sind, so müssen“ — schließt man — „die übrigen nur Irrthümer seyn. Aber jene Eine zu seyn, versichert, begründet, beweist eine jede von sich.“ Dieß ist ein gewöhnliches Raisonnement, und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, — dieses Schlagwort betrifft: so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu seyn und zu bleiben. Damit verräth sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es todter Verstand ist; denn nur das Todte ist nüchtern, und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntniß derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebes, und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu sagen ist, wäre schon zunächst dieß, daß so verschieden die Philosophien wären, sie doch dieß Gemeinschaftliche hätten, Philosophie zu seyn.

Wer also irgend eine Philosophie studirte oder inne hätte, (wenn es anders eine Philosophie ist), hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Raisonnement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält, und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, — habe ich anderswo *) mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anräth, und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterei des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sey, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt wesentlich darauf an, noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandniß habe. Die philosophische Erkenntniß dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz andern Sinne erkennen, als nach dem abstrakten Gegensatze von Wahrheit und Irrthum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen.

Wir müssen dieß begreiflich machen, daß diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst — der Möglichkeit der Philosophie — keinen Eintrag thut; sondern daß sie zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings nothwendig ist und gewesen ist, — dieß ihr wesentlich ist.

Bei dieser Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfassen, nicht dieß zu erkennen, daß nichts zu erkennen sey, wenigstens, daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen sey, sondern nur zeitliche, endliche Wahrheit, (d. h. eine Wahrheit, die

---

*) *Encyklopädie* §. 13, *Anmerkung.*

zugleich auch ein Nichtwahres ist); — ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu thun haben.

Wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der „Entwickelung" zusammenfassen. Wenn uns diese deutlich wird, so wird alles Uebrige sich von selbst ergeben und folgen. Die Thaten der Geschichte der Philosophie sind keine Abentheuer, — so wenig die Weltgeschichte nur romantisch ist, — nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang. Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte, und ins Besondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie.

Der vorhin schon angeführte Satz, daß die Wahrheit nur Eine ist, ist nämlich noch abstrakt und formell. Im tieferen Sinne ist es der Ausgangspunkt; und das Ziel der Philosophie: diese Eine Wahrheit zu erkennen, aber sie zugleich als die Quelle, aus der alles Andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseyns nur abfließen, von der sie nur Wiederscheine sind, — oder alle diese Gesetze und Erscheinungen, auf anscheinend umgekehrtem Wege, auf jene Eine Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das Wesentlichste ist also vielmehr zu erkennen, daß die Eine Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern in sich bestimmter Gedanke ist.

Zum Behufe dieser Erkenntniß müssen wir uns auf einige abstrakte Begriffe einlassen, die so ganz allgemein und trocken sind. Es sind dieß die zwei Bestimmungen von Entwickelung und von Konkretem. Das Produkt des Denkens ist Gedachtes überhaupt; der Gedanke ist formell, Begriff der mehr bestimmte Gedanke, Idee der Gedanke in seiner Totalität, an und für sich seyenden Bestimmung. Idee ist dann auch das Wahre, und allein das Wahre. Wesentlich ist es nun die Natur der Idee sich zu entwickeln und nur durch die Entwickelung sich zu erfassen, zu werden, was sie ist.

a. Der Begriff der Entwickelung.

Entwickelung ist eine bekannte Vorstellung. Es ist aber das Eigenthümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft. Daß die Idee sich erst zu dem machen muß, was sie ist, scheint Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei — so zu sagen — Zustände unterschieden werden. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichseyn (wie ich es nenne), potentia, *δύναμις* bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichseyn, die Wirklichkeit (actus, *ἐνέργεια*). Wir sagen: der Mensch ist vernünftig, hat Vernunft von Natur; so hat er sie nur in der Anlage, im Keime. Der Mensch hat Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille, wie er geboren, selbst im Mutterleibe. Das Kind ist auch ein Mensch, es hat aber nur das Vermögen, die reale Möglichkeit der Vernunft; es ist so gut, als hätte es keine Vernunft, sie existirt noch nicht an ihm: es vermag noch nichts Vernünftiges zu thun, hat kein vernünftiges Bewußtseyn. Erst indem was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, — also die Vernunft für sich: hat dann der Mensch

Wirklichkeit nach irgend einer Seite, — ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.

Was heißt dieß näher? Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtseyn kommen; so wird es für den Menschen. Was ihm Gegenstand, ist dasselbe, was er an sich ist; und so wird der Mensch erst für sich selbst, ist verdoppelt, ist erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Mensch ist denkend, und dann denkt er den Gedanken; im Denken ist nur das Denken Gegenstand, die Vernünftigkeit producirt Vernünftiges, die Vernunft ist ihr Gegenstand. (Das Denken fällt dann auch zur Unvernunft herab, das ist weitere Betrachtung.) Der Mensch, der an sich vernünftig ist, ist nicht weiter gekommen, wenn er für sich vernünftig ist. Das Ansich erhält sich, und doch ist der Unterschied ganz ungeheuer. Es kommt kein neuer Inhalt heraus; doch ist diese Form ein ungeheurer Unterschied. Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied in der Weltgeschichte an. Die Menschen sind alle vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß der Mensch frei ist; dieß ist seine Natur. Doch ist bei vielen Völkern Sklaverei gewesen, und ist zum Theil noch vorhanden; und die Völker sind damit zufrieden. Der einzige Unterschied zwischen den afrikanischen und asiatischen Völkern, und den Griechen, Römern und der modernen Zeit ist nur, daß diese wissen, es für sie ist, daß sie frei sind; jene sind es auch, aber sie wissen es nicht, sie existiren nicht als frei. Dieß macht die ungeheure Aenderung des Zustandes aus. Alles Erkennen, Lernen, Wissenschaft, selbst Handeln beabsichtigt weiter nichts, als das was innerlich, an sich ist, aus sich heraus zu ziehen, und sich gegenständlich zu werden.

In die Existenz Treten ist Veränderung, und in demselben Eins und dasselbe bleiben. Das Ansich regiert den Verlauf. Die Pflanze verliert sich nicht in bloße ungemessene Veränderung. So im Keim der Pflanze. Es ist dem Keime nichts

anzusehen. Er hat den Trieb sich zu entwickeln, er kann es nicht aushalten nur an sich zu seyn. Der Trieb ist der Widerspruch, daß er nur an sich ist und es doch nicht seyn soll. Der Trieb setzt in die Existenz heraus. Es kommt Vielfaches hervor; das ist aber Alles im Keime schon enthalten, — freilich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell. Die Vollendung dieses Heraussetzens tritt ein, es setzt sich ein Ziel. Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, — d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren. Was darin ist, wird auseinandergesetzt, und nimmt sich dann wieder in die Einheit zurück, wovon es ausgegangen. Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, daß das Subjekt, was angefangen hat, und das Existirende, welches den Schluß macht — Frucht, Saamen — zweierlei Individuen sind. Die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen; dem Inhalte nach sind sie Dasselbe. Ebenso im animalischen Leben: Eltern und Kinder sind verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur.

Im Geiste ist es anders. Er ist Bewußtseyn, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht, der Saame wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist Beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander-, und eben damit ein Fürsichseyn. Das, für welches das Andere ist, ist Dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwickelung des Geistes ist Herausgehn, Sichauseinanderlegen, und zugleich Zusichkommen.

Dieß Beisichseyn des Geistes, dieß Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen wer-

den. Nur dieß will er, und nichts Anderes. Alles was im Himmel und auf Erden geschieht — ewig geschieht, — das Leben Gottes und alles was zeitlich gethan wird, strebt nur darnach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe. Er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur dieß ist Freiheit; frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, nicht von ihm abhängig ist. Der Geist, indem er zu sich selbst kommt, erreicht dieß, freier zu seyn. Nur hier tritt wahrhaftes Eigenthum, nur hier wahrhafte eigene Ueberzeugung ein. In allem Anderen, als im Denken kommt der Geist nicht zu dieser Freiheit. So im Anschauen, den Gefühlen: Ich finde mich bestimmt, bin nicht frei, sondern bin so, wenn ich auch ein Bewußtseyn über diese meine Empfindung habe. Im Willen hat man bestimmte Zwecke, bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dieß das Meinige ist, diese Zwecke enthalten aber immer ein Anderes, oder ein Solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen u. s. w. Nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen.

b. Der Begriff des Konkreten.

Bei der Entwickelung kann man fragen: Was entwickelt sich? was ist der absolute Inhalt? Entwickelung ist formelle Thätigkeit, ohne Inhalt, — stellt man sich vor. Die That hat aber keine andere Bestimmung, als die Thätigkeit; dadurch ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts bestimmt. Ansichseyn und Fürsichseyn sind die Momente der Thätigkeit; die That ist dieß, solche unterschiedene Momente in sich zu enthalten. Die That ist aber dabei wesentlich Eines; und dieß ist das Konkrete. Nicht nur die That ist konkret, sondern auch das Ansich, das Subjekt der Thätigkeit, welches anfängt: das Produkt ebenso

die Thätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwickelung ist auch der Inhalt, die Idee selber. Es ist Eines und ein Anderes, und beide sind Eins; das ist das Dritte, — das Eine ist im Anderen bei sich selbst, nicht außerhalb seiner.

Es ist ein gewöhnliches Vorurtheil: die philosophische Wissenschaft habe es nur mit Abstraktionen, leeren Allgemeinheiten zu thun, — die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtseyn, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens sey dagegen das in sich Konkrete, in sich bestimmte Reiche. In der That steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens, sie hat es damit mit Allgemeinheiten zu thun, ihr Inhalt ist abstrakt, aber nur der Form, dem Elemente nach, in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, — die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunfterkenntniß von der bloßen Verstandeserkenntniß unterscheidet; und es ist das Geschäft des Philosophirens gegen den Verstand, zu zeigen: daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Ist das Wahre abstrakt, so ist es unwahr. Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Konkrete. Erst die Reflexion des Verstandes ist abstrakte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, — auch unter Anderem nicht praktisch. Die Philosophie ist dem Abstrakten am feindlichsten, führt zum Konkreten zurück.

So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich konkret, so wohl an sich, und ebenso ist das Interesse, daß es für sie heraus sey, was sie an sich ist. Beide Begriffe verbunden, so haben wir die Bewegung des Konkreten. Da das Ansich schon in sich selber konkret ist, und wir nur das setzen, was an sich vorhanden: so kommt nur die neue Form hinzu, daß jetzt als unterschieden erscheint, was vorher im ursprünglich Einen eingeschlossen war. Das Konkrete soll für sich werden. Es ist in sich unterschieden, — als Ansich, Möglichkeit ist es noch nicht als

unterschieden gesetzt, noch in der Einheit (diese widerspricht der Unterschiedenheit); es ist einfach und doch unterschieden. Dieser innere Widerspruch des Konkreten ist selbst das Treibende zur Entwickelung. So kommt es zur Existenz der Unterschiede. Ebenso widerfährt dem Unterschiede auch sein Recht. Dieß Recht ist, daß er zurückgenommen, wieder aufgehoben wird; seine Wahrheit ist nur, zu seyn im Einen. Das ist Lebendigkeit, sowohl die natürliche als die der Idee, des Geistes in sich. Die Idee ist nicht abstrakt — das höchste Wesen, von dem weiter nichts gesagt werden könne; solcher Gott ist Produkt des Verstandes der modernen Welt. Es ist Bewegung, Proceß, aber darin Ruhe; der Unterschied, indem er ist, ist nur ein verschwindender, wodurch die volle, konkrete Einheit hervorgeht.

Zur weiteren Erläuterung dieses Begriffs des Konkreten können wir nun zunächst sinnliche Dinge als Beispiele des Konkreten anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geschmack, Gestalt, Farbe u. s. f., so ist sie doch Eine. Es darf nichts fehlen von diesen Qualitäten an diesem Blatte dieser Blume; jeder einzelne Theil des Blattes hat alle Eigenschaften, welche das ganze Blatt. Ebenso enthält das Gold in jedem seiner Punkte alle seine Qualitäten ungetrennt und ungetheilt. Beim Sinnlichen lassen wir dieß gelten, daß solches Verschiedenes zusammen ist; aber beim Geistigen wird das Unterschiedene vornehmlich als entgegengesetzt gefaßt. Wir finden es nicht widersprechend und haben kein Arges daran, daß Geruch und Geschmack der Blume, obgleich andere gegen einander, dennoch schlechthin in Einem sind; wir setzen sie nicht einander gegenüber. Nur der Verstand, das verständige Denken findet Anderes als unverträglich neben einander. Die Materie z. B. ist zusammengesetzt, oder der Raum ist kontinuirlich und ununterbrochen; dann können wir ebenso Punkte im Raum annehmen. Die Materie ist zusammenhängend, man kann sie auch zerschlagen, und so immer weiter ins

Unendliche theilen; man sagt dann, die Materie bestehe aus Atomen, Punktualitäten, sey also nicht kontinuirlich. So hat man die beiden Bestimmungen, Kontinuität und Punktualität, in Einem. Beide nimmt der Verstand als sich gegenseitig ausschließend: „Entweder ist die Materie schlechthin kontinuirlich oder punktuell;“ sie hat aber in der That beide Bestimmungen.

Oder wir sagen vom Menschen, er habe Freiheit; die andere Bestimmung ist die Nothwendigkeit. „Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Nothwendigkeit unterworfen“: und vice versa, „sein Wollen, Denken ist durch Nothwendigkeit bestimmt, also nicht frei;“ „Eins,“ sagt man, „schließt das Andere aus.“ Hier nehmen wir die Unterschiede — als sich ausschließend — als nicht ein Konkretes bildend. Das Wahre, der Geist ist konkret, und seine Bestimmungen Freiheit und Nothwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Nothwendigkeit frei ist, und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Nothwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht. Es wird uns hier schwerer, die Einheit zu setzen. Es giebt nun auch Existenzen, die einseitig der Nothwendigkeit angehören; das sind die natürlichen Dinge. Die Natur ist darum abstrakt, kommt nicht zur wahrhaften Existenz; — nicht daß das Abstrakte gar nicht existire. Roth ist z. B. eine abstrakte sinnliche Vorstellung; und wenn das gewöhnliche Bewußtseyn vom Rothen spricht, meint es nicht, daß es mit Abstraktem zu thun habe. Aber eine Rose, die roth ist, ist ein konkretes Roth, an dem sich vielerlei so Abstraktes unterscheiden und isoliren läßt. Die Freiheit kann auch abstrakte Freiheit ohne Nothwendigkeit seyn; diese falsche Freiheit ist die Willkür, und sie ist eben damit das Gegentheil ihrer selber, die bewußtlose Gebundenheit, leere Meinung von Freiheit, — bloß formelle Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwickelung ist ein Resultat der Bewegung. Insofern es aber nur Resultat Einer Stufe ist, so ist es, als das Letzte dieser Stufe, dann zugleich der

Anfangspunkt und das Erste einer anderen Entwickelungsstufe. Göthe sagt daher mit Recht irgendwo: „das Gebildete wird immer selbst wieder zu Stoff.“ Die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf giebt ihm Form und Bestimmung des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat, und der er ist, diese seine Bildung, dieß sein Seyn, von neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Objekte, wendet von neuem seine Thätigkeit darauf. So formirt dieß Thun das vorher Formirte weiter, giebt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwickelungen, die nicht als gerade Linie, ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große sich in sich zurückbeugende Folge von Entwickelungen.

c. Die Philosophie als Erkenntniß der Entwickelung des Konkreten.

Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Konkreten überhaupt erläutert, so setze ich über seine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln. Nur das Lebendige, das Geistige rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so — konkret an sich, und sich entwickelnd — ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichthum von Stufen und Momenten in sich enthält.

Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwickelung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwickelung. Je weiter diese Entwickelung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwickelung nicht nach Außen, als in

die Aeußerlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwickelung ist eben so ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen, und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche.

Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwickelung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist: so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine, unbestimmte Idee in sich bestimmter; — weitere Entwickelung der Idee oder ihre größere Bestimmtheit ist Ein und dasselbe. Hier ist das Extensivste auch das Intensivste; — die Extension als Entwickelung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist.

Dieß sind die abstrakten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwickelung. So ist die gebildete Philosophie in ihr selber beschaffen; — es ist Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile, und die Systematisation derselben geht aus der Einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser Einen Lebendigkeit; sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit, und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen, sind selbst nur der Ausdruck, und die in der Idee enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; — so ist sie das System der Nothwendigkeit und ihrer eigenen Nothwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

3. Resultate für den Begriff der Geschichte der Philosophie.

So ist die Philosophie System in der Entwickelung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie; und dieß ist der Haupt=punkt, — der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Ge=schichte darstellen wird.

Um dieß zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Anse=hung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der Statt finden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stu=fen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Be=wußtseyn der Nothwendigkeit, nach der sich jede folgende ablei=tet, und nach der nur diese Bestimmung und Gestalt hervor=treten kann; — oder es kann ohne dieß Bewußtseyn, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, — so daß innerlich der Begriff zwar nach seiner Konsequenz wirkt, aber diese Konsequenz nicht ausgedrückt ist: wie in der Natur, in der Stufe der Entwickelung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Lei=tende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — oder wie im Kinde nach einander die körperlichen Vermögen, und vor=nehmlich die geistigen Thätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das Alles herkommt, von Innen für sich da, und jetzt sich zeigt, und die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit.

Die Eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Nothwendigkeit der Bestim=mungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Phi=losophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben, als Natur und als Geist: so ist jene Darstellung vornehmlich

die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwickelungsmomente, in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besonderen Orten, unter diesem und jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwickelungen mit denselben hervortreten — kurz unter dieser empirischen Form, — dieß ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre, und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dieß wird sich durch das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; — aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der Ordnung der Begriffe; wo diese Seite liegt — dieß näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dieß, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist, wie es denn nicht anders seyn kann. Wer Geschichte der Physik, Mathematik u. s. f. studirt, macht sich da-

mit ja auch mit der Physik, Mathematik selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwickelung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntniß der Idee schon mitbringen, — so gut als man zur Beurtheilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dieß in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufe von Meinungen dar. Diese Idee Ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären, — dieß ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen, und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können: so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schaale Geschichte der Philosophie giebt, wenn in ihnen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrthümern, Gedankenspielen vorgestellt wird, — Gedankenspielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man Alles über das Formelle derselben für Komplimente sagt, ausgeheckt worden seyen. Bei dem Mangel des philosophischen Geistes, den solche Geschichtsschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden ist, erhellt, daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwickelung der Idee aufgefaßt, den Namen einer Wissenschaft verdient (nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber); eine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus. Nur so als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges;

sie zeigt, daß sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig seyn? Es muß schon vernünftiger Glaube seyn, daß nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht; und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, daß so sehr ihre eigene Erscheinung Geschichte ist, sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Durch diese vorausgeschickten, allgemeinen Begriffe sind nun die Kategorien bestimmt, deren nähere Anwendung auf die Geschichte der Philosophie wir zu betrachten haben, — eine Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

a. Zeitliche Entwickelung der mannigfaltigen Philosophien.

Die unmittelbarste Frage, welche über diese Geschichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher so eben gemacht worden ist, — die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwickelung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein, und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, seyn, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankömmt.

Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Seyn seine That ist. Die Natur ist, wie sie ist, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist seine That die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar, aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß. *Γνῶθι σεαυτόν*, wisse Dich, die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt. Das Bewußtseyn aber enthält

wesentlich dieses, daß ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urtheil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Daseyn, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Aeußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die Eine der Weisen der Aeußerlichkeit aber ist die Zeit; welche Form sowohl in der Philosophie der Natur als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dieß Daseyn und damit in der Zeit Seyn ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseyns überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwickelung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken, ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der — inneren — Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt ist, wesentlich nicht Ruhe, und ihr Daseyn wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwickelung tritt sie in ihr selbst ins Daseyn und in die Aeußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dieß Element des Denkens selbst aber ist abstrakt, ist die Thätigkeit eines einzelnen Bewußtseyns. Der Geist ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtseyn, sondern als in sich allgemeiner, konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sicherfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung; — eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft, und sich in einem einzelnen Bewußtseyn darstellt, sondern als der in dem Reichthum seiner Gestaltung, in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwickelung geschieht es daher,

daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtseyn kommt; so daß dieses Volk und diese Zeit nur diese Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, — die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke sich aufthut.

Wenn wir nun so diese Bestimmungen von Konkret und Entwickelung festhalten: so erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz anderen Sinn, — so ist mit einem Male das Gerede von der Verschiedenheit der Philosophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Festes, außer einander Bleibendes sey, niedergeschlagen und an seinen Ort gestellt; — das Gerede, an welchem das Vornehmthun gegen Philosophie eine selbst unüberwindliche Waffe gegen sie zu besitzen glaubt, und in seinem Stolze auf solche armselige Bestimmungen — ein wahrer Bettelstolz — zugleich selbst über das ganz Wenige ganz unwissend ist, was es besitzt und zu wissen hat, z. B. hier Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit. Dieß ist eine Kategorie, die doch jeder versteht, er hat gar kein Arges daran, ist damit bekannt; und meint: sie als eine völlig verstandene handhaben und gebrauchen zu können, es verstehe sich von selbst, daß er wisse, was das ist. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine absolut feste Bestimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derselben nicht. Die Mannigfaltigkeit ist im Flusse, muß wesentlich als in der Bewegung der Entwickelung gefaßt werden, — ein vorübergehendes Moment. Die konkrete Idee der Philosophie ist die Thätigkeit der Entwickelung, die Unterschiede, die sie an sich enthält, herauszusetzen. Diese Unterschiede sind Gedanken überhaupt; denn wir sprechen hier von der Entwickelung im Denken. Die Unterschiede, die in der Idee liegen, werden als Gedanken gesetzt; das ist das Erste. Das Zweite ist, daß diese Unterschiede zum Bestehen kommen müssen, der eine hier, der andere da. Daß sie dieß vermögen, dazu müssen sie Ganze,

Totalität seyn, die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Konkrete ist das Wirkliche, welches die Unterschiede trägt; so sind die Unterschiede als ganze Gestalten.

Solche vollständige Gestaltung des Gedankens ist eine Philosophie. Die Unterschiede enthalten aber die Idee in einer eigenthümlichen Form. Man könnte sagen: Die Form sey gleichgültig, der Inhalt, die Idee sey die Hauptsache. Und man meint leicht billig zu seyn, wenn man zugiebt, die verschiedenen Philosophien enthalten die Idee, nur in verschiedenen Formen, — in dem Sinne, daß diese Formen zufällig seyen. Es kommt aber allerdings auf sie an. Diese Formen sind nichts Anderes, als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst; sie ist nur in ihnen, was sie ist, sie sind ihr also wesentlich, sie machen den Inhalt der Idee aus. Der Inhalt legt sich aus einander, und so ist er als Form. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die hier erscheint, ist aber nicht unbestimmt, sondern nothwendig; die Formen integriren sich zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee; zusammen macht ihr Bild das Ganze aus. So wie sie außer einander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, sondern in uns, die Betrachtenden.

Jedes System ist in Einer Bestimmung, allein es bleibt nicht dabei, daß sie so außer einander sind. Es muß das Schicksal dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dieß ist, daß sie zusammengefaßt und zu Momenten herabgesetzt werden. Die Weise, wonach jedes sich als Selbstständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Kontraktion ein, — die Einheit, wovon sie ausgegangen waren. Dieß Dritte kann selbst wieder nur der Anfang einer weiteren Entwickelung seyn. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche. Er hat aber auch ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden. Es sind viele Wendungen nöthig, ehe der Geist zum Bewußtseyn seiner kommend sich befreit. Nach die-

ser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten. Es ist daran vernünftig gebaut, durch inneren Werkmeister; nicht etwa wie die Juden oder Freimaurer am salomonischen bauen.

Die große Präsumtion, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen, — was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse giebt, — ist dann nichts Anderes, als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Das Beste in der Welt ist, was der Gedanke hervorbringt. Daher ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sey Vernunft, nicht im Geistigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes — und das sind die Philosophien — für Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und sein Glaube an die Vorsehung ist ein leeres Gerede.

Es ist allerdings lange Zeit — und die Länge der Zeit ist es, die auffallen kann, — welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten. Wenn man sich aber überhaupt über die Länge der Zeit verwundert, so kann die Länge allerdings etwas Auffallendes für die nächste Reflexion haben, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird. Was die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht pressirt ist, nicht zu eilen und Zeit genug hat, — „tausend Jahre sind vor Dir, wie ein Tag" —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug; (wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden?) Er hat nicht nur Zeit genug, — es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden ist, es kostet noch viel Anderes. Daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des Entstehens und Vergehens macht, — darauf kommt es ihm auch nicht an. Er ist reich genug für

solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu depensiren. Es ist ein trivialer Satz: Die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziel; dieß ist richtig, — aber der Weg des Geistes ist die Vermittelung, der Umweg. Zeit, Mühe, Aufwand, — solche Bestimmungen auf dem endlichen Leben gehören nicht hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die besonderen Einsichten nicht schon jetzt ausgeführt werden können, — nicht dieß oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam.

b. Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Die erste Folge aus dem Gesagten ist diese, daß das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich nothwendiger, konsequenter Fortgang ist; er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwickelung der Begriffe in der Philosophie nothwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte. Das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Endliche ist nicht wahr, noch wie es seyn soll; daß es existire, dazu gehört Bestimmtheit. Die innere Idee zerstört aber diese endlichen Gestaltungen. Eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist. A priori ist der Fortgang nothwendig. Dieß hat die Geschichte der Philosophie als Exempel zu bewähren.

Die zweite Bestimmung, die aus dem Bisherigen folgt, ist die, daß jede Philosophie nothwendig gewesen ist, und noch ist, keine also untergegangen, sondern alle als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besonderen Princip dieser Philosophien, als besonderem Princip, und zwischen der Ausführung dieses Princips durch die ganze Weltanschauung. Die Principe

sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Principe; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Princip dieser Philosophie, sondern nur dieß, daß dieß Princip das Letzte, die absolute Bestimmung sey. Die atomistische Philosophie z. B. ist zu der Bestimmung gekommen, daß das Atom das Absolute sey; es ist das unzerschneidbare Eins, — was tiefer das Individuelle, Subjektive ist; das bloße Eins ist das abstrakte Fürsichseyn, so wurde das Absolute als unendlich viele Eins gefaßt. Dieß atomistische Princip ist widerlegt worden; wir sind nicht Atomisten. Der Geist ist auch für sich seyendes Eins, Atom; das ist aber dürftige Bestimmung. Das Eins drückt also nicht das Absolute aus; aber dieß Princip ist auch erhalten, nur ist dieß nicht die ganze Bestimmung des Absoluten. Diese Widerlegung kommt in allen Entwickelungen vor. Die Entwickelung des Baums ist Widerlegung des Keims, die Blüthe die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes sind. Die Blüthe wird endlich widerlegt durch die Frucht; aber sie kann nicht zur Wirklichkeit kommen, ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen. Das Verhalten gegen eine Philosophie muß also eine affirmative und eine negative Seite enthalten; dann erst lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später erkannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter, als rechtfertigen.

Drittens. Wir werden uns besonders auf die Betrachtung der Principe beschränken. Jedes Princip hat eine Zeit lang die Herrschaft gehabt; daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, — das nennt man ein philosophisches System. Man hat auch die ganze Ausführung kennen zu lernen. Aber wenn das Princip noch abstrakt, ungenügend ist, so ist es nicht hinreichend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer Weltanschauung gehören. Die dürftige Bestimmung des Eins kann z. B. die Tiefe des Geistes nicht aus-

sprechen. Die Bestimmungen des Kartesius sind von der Art, daß sie für den Mechanismus sehr gut hinreichen, weiter aber nicht; die Darstellungen der anderen Weltanschauungen (z. B. der vegetabilischen und animalischen Natur) sind ungenügend, und daher uninteressant. Wir betrachten daher nur die Principe dieser Philosophien, bei konkreteren Philosophien haben wir dann auch die Hauptentwickelungen, Anwendungen zu berücksichtigen. Die Philosophien von untergeordnetem Princip sind nicht konsequent; sie haben tiefe Blicke gethan, die aber außerhalb ihrer Principe liegen. So haben wir im Timäus des Plato eine Naturphilosophie, deren Ausführung auch empirisch sehr dürftig ist, da sein Princip dazu noch nicht hinreichte; und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Principe.

Viertens. Es ergiebt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, daß wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es doch nicht mit Vergangenem zu thun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Produkte der Vernünftigkeit; und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Felde erarbeitet worden, ist das Wahre und dieses ist ewig, existirt nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer anderen. Die Körper der Geister, welche die Helden dieser Geschichte sind, ihr zeitliches Leben (die äußeren Schicksale der Philosophen) ist wohl vorübergegangen, aber ihre Werke (der Gedanke, das Princip) sind ihnen nicht nachgefolgt. Denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben sie sich nicht eingebildet, erträumt, gemeint — (Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, vielmehr das wachste Bewußtseyn); — und ihre That ist nur dieß, daß sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtseyn, in das Wissen befördert haben, — ein successives Erwachen. Diese Thaten sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, — als Bilder von Ehemaligem, sondern sie sind jetzt, noch ebenso ge-

genwärtig, ebenso lebendig, als zur Zeit ihres Hervortretens. (Das Princip ist nicht vergangen; wir sollen selbst darin präsent seyn.) Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtniß zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden; — Elemente, welche selbst vergänglich, oder der Boden des Vergänglichen sind, sondern das Denken (den Begriff), das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Seyn des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, — die Kenntniß des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu thun.

c. Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst.

Wir können uns den ganzen in der Zeit vertheilten Reichthum zu eigen machen. In der Reihe der Philosophien muß darauf hingewiesen werden, wie sie die Systematisirung der philosophischen Wissenschaft selber ist. Man kann meinen, daß die Philosophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müsse als die Ordnung, in welcher in der Zeit diese Begriffe hervorgegangen sind. Im Ganzen ist die Ordnung dieselbe. Ein Unterschied ist aber hierbei noch zu bemerken. Den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstrakte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist. Das Konkretere, Reichere ist das Spätere; das Erste ist das Aermste an Bestimmungen. Es kann dieß der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen, aber philosophische Vorstellungen sind ebenso oft das gerade Gegentheil, was man meint, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, — aber diese nicht finden will. Man könnte denken, das Erste sey das Konkrete. So ist das Kind, als noch in der

ursprünglichen Totalität seiner Natur, konkreter. Der Mann ist beschränkt, nicht mehr diese Totalität, er lebt ein abstrakteres Leben, — stellen wir uns vor. Der Mann handelt nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüth, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstrakten Einzelnheiten; das Kind, der Jüngling handeln aus voller Brust. Gefühl und Anschauung ist das Erste, das Denken das Letzte; so scheint uns auch das Gefühl konkreter, als das Denken, die Thätigkeit der Abstraktion, des Allgemeinen. In der That ist es aber umgekehrt. Das sinnliche Bewußtseyn ist freilich überhaupt konkreter, und wenn auch das ärmste an Gedanken, doch das reichste an Inhalt. Wir müssen also das natürliche Konkrete vom Konkreten des Gedankens unterscheiden, welches seiner Seits wieder arm an Sinnlichkeit ist. Das Kind ist auch das Abstrakteste, — das Aermste an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen ist der Mann abstrakt, als Denken ist er aber konkreter als das Kind. Der Zweck des Mannes ist allerdings abstrakt, als von allgemeiner Art, z. B. seine Familie zu ernähren, oder Amtsgeschäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objektiven, organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, — da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich, und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings Hauptzweck seine subjektive Bildung ist, oder ein Schlagen ins Blaue. So ist die Wissenschaft konkreter als die Anschauung.

Dieses angewendet auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus erstens, daß die ersten Philosophien die ärmsten und abstraktesten sind; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, sie halten sich nur in Allgemeinheiten, sind nicht erfüllt. Dieß muß man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als man darin zu finden berechtigt ist. Wir dürfen daher nicht Bestimmungen von ihnen fordern, die einem tieferen Bewußtseyn zukommen. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales ei-

gentlich Theismus oder Atheismus gewesen sey, *) ob er einen persönlichen Gott, oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjektivität der höchsten Idee, den Begriff der Persönlichkeit Gottes an. Solche Subjektivität, wie wir sie fassen, ist ein viel, viel reicherer, intensiverer, und darum viel späterer Begriff, der in der älteren Zeit überhaupt nicht zu suchen ist. In der Phantasie und Vorstellung hatten die griechischen Götter wohl Persönlichkeit, wie der Eine Gott in der jüdischen Religion; aber es ist ein ganz Anderes, was Vorstellung der Phantasie, oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffs ist. Legen wir unsere Vorstellung zu Grunde, so kann nach dieser tieferen Vorstellung gemessen, eine alte Philosophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgesprochen werden. Ebenso ist dieser Ausspruch aber auch falsch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwickelung haben konnten, zu der wir gekommen sind. Tiefe scheint auf Intension zu deuten, aber je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet. Das Größere ist hier die Stärke des Gegensatzes, der Trennung; die größere Macht überwindet die größere Trennung.

An diese Folge schließt sich unmittelbar an, daß — indem der Fortgang der Entwickelung weiteres Bestimmen, und dieß ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist — somit die späteste, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist. In ihr muß alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, — sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte seyn. Das Anfängliche ist das Abstrakteste, weil es das Anfängliche ist, sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die konkreteste.

---

*) Flatt: de Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4.

Es ist dieß, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter keine Präsumtion der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer späteren Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes ist, daß sie gefordert, hervorgetrieben von diesen früheren Standpunkten, nicht isolirt für sich aus dem Boden gewachsen ist.

Das Andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dieß, was in der Natur der Sache ist, zu sagen, daß die Idee, wie sie in der neuesten Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter über die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen, — oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien, und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich Eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche sie eine Bedeutung zu gewinnen scheinende Philosophie versetzen können, — durch welche sie sogleich damit fertig geworden sind; sie heißen sie eine Modephilosophie.

> Lächerlicher, du nennst dieß Mode, wenn immer von Neuem
> Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.

Eine zweite Folge betrifft die Behandlung der älteren Philosophien. Jene Einsicht hält uns ebenso ab, ihnen nicht etwas Schuld zu geben, — bei ihnen Bestimmungen zu vermissen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren; ebenso sie nicht mit Konsequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn

sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten ließen. Man muß nur historisch zu Werke gehen; nur dieß ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird. In den meisten Geschichten der Philosophie kommen hier Unrichtigkeiten vor, indem wir darin einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können zugeschrieben sehen; eine Anführung, die als geschichtliche Angabe von Behauptungen gelten soll, die er gemacht habe, — an die er nicht gedacht, von denen er kein Wort gewußt, nicht die geringste historische Spur sich findet. In Brucker's großer Geschichte der Philosophie sind so von Thales *) und von Anderen eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat, — Sätze, auch Citationen dazu aus Raisonnements ähnlichen Gelichters, wo wir lange suchen können. Brucker's Procedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Konsequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolfischer Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems seyn müßten, — und eine solche reine, baare Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Faktum wäre. Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dieß macht aber den Fortgang der Entwickelung aus; der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht gerade darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewußtseyn herausgetreten waren, — ein Bewußtseyn so weit entwickelt worden war, oder nicht. Es handelt sich in der Geschichte der Philosophie nur um diese Entwickelung und Herausseßung der Gedanken. Die Bestimmungen folgen richtig aus einem Satze, es ist aber etwas ganz An-

---

*) *Bruckeri Historia critica philosophiæ: Tom. I, p.* 465 — 478 *etc.*

deres, ob sie schon herausgesetzt sind oder nicht; auf das Herausseţen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an.

Wir müssen daher nur die eigensten Worte gebrauchen, das Entwickeln sind fernere Gedankenbestimmungen, die noch nicht zum Bewußtseyn jenes Philosophen gehören. So sagt Aristoteles, Thales habe gesagt, das Princip (ἀρχή) aller Dinge sey das Wasser. Anaximander aber soll erst ἀρχή gebraucht haben, so hat Thales noch nicht diese Gedankenbestimmung gehabt; er kannte ἀρχή als Anfang in der Zeit, aber nicht als das zu Grunde Liegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbestimmung von Ursache in seine Philosophie ein, erste Ursache ist aber eine noch weitere Bestimmung. So giebt es ganze Völker, die diesen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine große Stufe der Entwickelung. Und wenn schon im Allgemeinen der Unterschied der Bildung in dem Unterschiede der Gedankenbeſtimmungen besteht, die heraus sind, so muß dieß bei den Philosophien noch mehr der Fall seyn. So soll nach Brucker Thales gesagt haben: Ex nihilo fit nihil; denn Thales sagt, das Wasser sey ewig, so wäre er also unter die Philosophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts läugnen. Davon hat Thales aber — geschichtlich wenigstens — nichts gewußt. Auch Herr Professor Ritter, dessen Geschichte der ionischen Philosophie fleißig geschrieben ist, und der darin im Ganzen mäßig ist, nicht Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeschrieben als geschichtlich ist. Er sagt: *) „Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamische ansehen. Er betrachtete die Welt als das alles umfassende lebendige Thier, welches aus einem Saamen sich entwickelt habe, wie alle Thiere, der auch, wie bei allen Thieren, feucht sey oder Wasser. Die Grundanschauung des Thales also ist die, daß die Welt ein le-

*) Geschichte der ionischen Philosophie S. 12 —13.

bendiges Ganze sey, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Thiere fortlebe durch eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung." *) Das ist etwas ganz Anderes, als was Aristoteles sagt. Von allem diesem ist bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Diese Konsequenz liegt nahe, aber geschichtlich läßt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz Anderes machen, als sie ursprünglich ist.

Drittens: Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat, und durch die weiter fortschreitende Entwickelung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird: so ist auch jede Philosophie im Ganzen des Ganges eine besondere Entwickelungsstufe, und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Werth und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um ihr ihr Recht widerfahren zu lassen. Ebendeswegen muß auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als sie leistet. Es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntniß gewährt werden kann. Wir müssen nicht glauben, die Fragen unseres Bewußtseyns, die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden. Solche Fragen setzen gewisse Bildung des Gedankens voraus. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwickelungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an, und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt; der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er geht nicht über sie hinaus. Denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der

---

*) Vergl. S. 16.

Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst, und ist somit sein bestimmter substantieller Inhalt. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwickelung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun ein tiefer bestimmter Begriff lebt, eine frühere Philosophie nicht. Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseyns ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfaßt; er will sich selbst erkennen. Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der früheren Philosophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die platonische, aristotelische u. s. f. Philosophie, alle Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Principien; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die platonische und aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehen bleiben, sie können nicht wiedererweckt werden. Es kann deswegen heutiges Tages keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikuräer mehr geben. Sie wieder erwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das läßt er sich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenso Thörichtes seyn, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, sich auf den Standpunkt des Jünglings zu versetzen, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu seyn, — obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum ist. Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften, die neue Epoche des Wissens, die sich im 15ten und 16ten Jahrhundert aufgethan hat, hat nicht nur mit dem wiederaufgeweckten Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. Marsilius Ficinus war ein Platoniker; von Kosmus Medicis ward sogar eine Akademie der platonischen Philosophie (mit Professoren) eingesetzt, und Fi-

cinus an ihre Spitze gestellt. So gab es reine Aristoteliker, wie Pomponatius; Gassendi hat später die epikuräische Philosophie aufgestellt, epikuräisch in der Physik philosophirend; Lipsius wollte ein Stoiker seyn u. s. f. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes: alte Philosophie und Christenthum, — aus und in diesem hatte sich noch keine eigenthümliche Philosophie entwickelt, — sey so zweierlei, daß sich im Christenthum keine eigenthümliche Philosophie entwickeln könne; sondern was man beim oder gegen das Christenthum für Philosophie hatte und haben könne, sey eine jener alten Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien unter das Lebendige gebracht können unter diesem nicht aushalten. Der Geist hatte längst ein substantielleres Leben in sich, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich, und hatte somit ein höheres Bedürfniß für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgangspunkt des Sicheinlernens in bedingende vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch nothwendige Bildungsstufen anzusehen; wie solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen (Wiederlernen) solcher dem Geiste fremd gewordenen Principien, in der Geschichte als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte, Erscheinung auftritt. Dergleichen sind nur Uebersetzungen, keine Originale; und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntniß seiner eigenen Ursprünglichkeit.

Wenn die neuste Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren, wie man ins Besondere die platonische Philosophie dazu — näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwickelungen der folgenden Zeiten herauszukommen — empfohlen hat: so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten Wiedereinlernens; sondern dieser Rath der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft zu den

Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte einmal (ich glaube in seiner Bestimmung des Menschen) als die reinste und einfachste und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einer Seits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee selbst, nicht einer autoritätsartigen Form zu suchen. Anderer Seits kann solche Zurückweisung des entwickelten, reichgewordenen Geistes auf solche Einfachheit — d. h. auf ein Abstraktum, einen abstrakten Zustand oder Gedanken — nur als die Zuflucht der Ohnmacht angesehen werden, welche dem reichen Material der Entwickelung, das sie vor sich sieht, und das eine Anforderung ist, vom Denken gewältigt und zur Tiefe zusammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt, und ihre Hülfe in der Flucht vor demselben und in der Dürftigkeit sucht.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum so Mancher, — der (es sey durch solche besondere Empfehlung veranlaßt, oder überhaupt von dem Ruhm eines Plato oder der alten Philosophie im Allgemeinen angezogen) an dieselbe geht, um sich seine eigene Philosophie so aus den Quellen zu schöpfen, — sich durch solches Studium nicht befriedigt findet, und ungerechtfertigt von dannen geht. Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muß wissen, was man in den alten Philosophen oder in der Philosophie jeder anderen bestimmten Zeit zu suchen hat; oder wenigstens wissen, daß man in solcher Philosophie eine bestimmte Entwickelungsstufe des Denkens vor sich hat, und in ihr nur diejenigen Formen und Bedürfnisse des Geistes zum Bewußtseyn gebracht sind, welche innerhalb der Grenzen einer solchen Stufe liegen. In dem Geiste der neueren Zeit schlummern tiefere Ideen, die, um

sich wach zu wissen, einer anderen Umgebung und Gegenwart bedürfen, als jene abstrakten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Plato z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Ursprung des Uebels und des Bösen, die Vorsehung, u. s. f. nicht ihre philosophische Erledigung. Man kann über solche Gegenstände sich wohl Theils populäre fromme Ansichten aus seinen schönen Darstellungen holen, Theils aber den Entschluß, dergleichen philosophisch ganz auf der Seite liegen zu lassen, oder aber das Böse, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten. Aber weder das Eine noch das Andere ist befriedigend für den Geist, wenn dergleichen Gegenstände einmal für ihn sind, wenn der Gegensatz des Selbstbewußtseyns ihm die Stärke erreicht hat, um in solche Interessen vertieft zu seyn. Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnißvermögen, über den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, der zu Plato's Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbstständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichseyn war ihm fremd. Der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subjekt war freilich freies Individuum, es wußte sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen. Der Athener wußte sich frei, ein römischer Bürger, ein ingenuus war frei. Daß aber der Mensch an und für sich frei sey, seiner Substanz nach, als Mensch frei geboren, — das wußte weder Plato noch Aristoteles, weder Cicero noch die römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechts ist. Erst in dem christlichen Princip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werthe; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen frei, daß Christus die Menschen befreit hat, sie vor Gott gleich, zur christlichen Freiheit befreit sind. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung u. s. f., und es ist ungeheuer viel, was damit vorge-

rückt worden ist; — aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu seyn. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben, die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntniß, daß der Mensch von Natur frei ist, dieß Wissen seiner selbst ist nicht alt.

B.

Verhältniß der Philosophie zu anderen Gebieten.

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. Solche Darstellung hat aber die äußere Geschichte der Zeit von sich auszuschließen, und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern. In der That stellt aber die Geschichte der Philosophie selbst diesen Charakter und zwar die höchste Spitze desselben dar. Sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben. Es ist, um dieser innigen Berührung willen, näher zu betrachten, Theils welches Verhältniß eine Philosophie zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, Theils aber vornehmlich was ihr eigenthümlich ist, worauf also, mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist. Dieser nicht bloß äußerliche, sondern wesentliche Zusammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müssen. Die erste ist die eigentlich geschichtliche Seite des Zusammenhanges, die zweite der Zusammenhang der Sache, der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion u. s. f.; wodurch wir zugleich die nähere Bestimmung der Philosophie selber erhalten.

1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhanges.

Man sagt gewöhnlich, daß die politischen Verhältnisse, die Religion u. s. f. zu betrachten seyen, weil sie großen Einfluß auf die Philosophie der Zeit gehabt haben, und diese ebenso einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man sich aber mit solchen Kategorien, wie „großer Einfluß," begnügt: so stellt man Beides in einen äußerlichen Zusammenhang, und geht von dem Gesichtspunkte aus, daß beide für sich selbstständig sind. Hier müssen wir dieß Verhältniß jedoch nach einer anderen Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß, der Wirkung auf einander. Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, daß Ein Geist nur ist, der sich in verschiedenen Momenten manifestirt und ausprägt.

a. Aeußere, geschichtliche Bedingung zum Philosophiren.

Zuerst ist zu bemerken, daß eine gewisse Stufe der geistigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich ist, daß überhaupt philosophirt werde. „Erst nachdem für die Noth des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophiren angefangen," sagt Aristoteles; *) denn da die Philosophie ein freies, nicht selbstsüchtiges Thun ist, so muß vorerst die Angst der Begierden verschwunden, Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich eingetreten seyn, Leidenschaften müssen abgerieben, das Bewußtseyn so weit fortgerückt seyn, um an allgemeine Gegenstände zu denken. Die Philosophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußeren Nothwendigkeit als solcher angehören. Insofern ist die Philosophie allerdings entbehrlich. Es kommt aber darauf an, was man nothwendig nennt. Von Seiten des Geistes kann man die Philosophie gerade als das Nothwendigste setzen.

---

*) *Metaphysik I*, 2.

b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen Bedürfnisses zum Philosophiren.

So sehr die Philosophie auch, als Denken, Begreifen des Geistes einer Zeit, aprioriſch ist: so wesentlich ist sie auch Resultat; der Gedanke ist resultirend, hervorgebracht, er ist die Lebendigkeit, Thätigkeit sich hervorzubringen. Diese Thätigkeit enthält das wesentliche Moment einer Negation, Hervorbringen ist auch Vernichten; die Philosophie, damit sie sich hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte. Die Philosophie tritt zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, so daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat; der Geist geht über seine natürliche Gestalt hinaus, er geht von seiner realen Sittlichkeit, Kraft des Lebens zum Reflektiren, Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift, wankend macht; und damit tritt die Periode des Verderbens ein. Der weitere Fortgang ist dann, daß der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist, und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch eingetreten ist zwischen dem inneren Streben und der äußeren Wirklichkeit, die bisherige Gestalt der Religion u. s. w. nicht mehr genügt, der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kund giebt oder unbefriedigt in derselben weilt, ein sittliches Leben sich auflöst, — erst dann wird philosophirt. Der Geist flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er sich ein Reich des Gedankens.

Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit

ihren Abstraktionen, Grau in Grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort; und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland haben sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen; sie sind Müßiggänger gewesen, wie das Volk sie nannte, und haben sich in die Gedankenwelt zurückgezogen.

Es ist dieß eine wesentliche Bestimmung, die bewährt wird in der Geschichte der Philosophie selbst. So ist mit dem Untergange der ionischen Staaten in Kleinasien die ionische Philosophie aufgegangen. Sokrates und Plato hatten keine Freude mehr am athenischen Staatsleben, welches in seinem Untergange begriffen war: Plato suchte ein Besseres beim Dionysius zu bewerkstelligen; so tritt in Athen mit dem Verderben des athenischen Volks die Zeit ein, wo die Philosophie dort hervorkommt. In Rom breitete sich die Philosophie erst mit dem Untergange des eigentlichen römischen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der römischen Kaiser aus, — in dieser Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politischen Lebens, wo das frühere religiöse Leben wankte, Alles in Auflösung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergange des römischen Kaiserthums, das so groß, reich, prachtvoll, aber innerlich erstorben war, ist verbunden die hohe und höchste Ausbildung der alten Philosophie durch die neuplatonischen alexandrinischen Philosophen. Ebenso im 15ten und 16ten Jahrhundert, als das germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, und — (während früher das politische Leben noch in Einheit mit der Religion gestanden, oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, diese dennoch die herrschende blieb) — jetzt der Bruch zwischen Staat und Kirche eingetreten war: da ist die Philosophie zunächst zwar nur eingelernt worden, nachher aber in der modernen Zeit

selbstständig aufgetreten. Die Philosophie tritt so nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen ein.

c. Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit.

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philosophirt wird, sondern in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich aufthut, und diese Bestimmtheit des Standpunkts des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen ist, und ihre Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also ist gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, — mit dem Untergange der Staaten, in denen dieß bestimmte Princip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip seine Erzeugung und Entwickelung findet. Der Geist hat das Princip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseyns, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichthum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieser reiche Geist eines Volkes ist eine Organisation, — ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abtheilungen hat, welches Alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie Eine Form, und welche? Sie ist die höchste Blüthe, — sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewußtseyn und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe desselben, sich ab.

Die Philosophie, die innerhalb des Christenthums nothwen-

dig ist, könnte nicht in Rom Statt finden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derselben Bestimmtheit sind. Das Verhältniß der politischen Geschichte, Staatsverfassungen, Kunst, Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursachen der Philosophie wären, oder umgekehrt, diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel, — den Geist der Zeit. Es ist Ein bestimmtes Wesen, Charakter, welcher alle Seiten durchdringt, und sich in dem Politischen und in dem Anderen, als in verschiedenen Elementen darstellt; — es ist Ein Zustand, der in allen seinen Theilen in sich zusammenhängt, und dessen verschiedene Seiten, so mannigfaltig und zufällig sie aussehen mögen, so sehr sie sich auch zu widersprechen scheinen, nichts der Grundlage Heterogenes in sich enthalten. Diese bestimmte Stufe ist aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geist einer Zeit seine ganze Wirklichkeit und ihr Schicksal nach seinem Principe ausprägt, — diesen ganzen Bau begreifend darzustellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenstand der philosophischen Weltgeschichte überhaupt. Aber uns gehen die Gestaltungen nur an, welche das Princip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten geistigen Elemente ausprägen.

Dieß ist die Stellung der Philosophie unter den Gestaltungen. Eine Folge davon ist, daß die Philosophie ganz identisch ist mit ihrer Zeit. Sie steht daher nicht über ihrer Zeit, sie ist Wissen des Substantiellen ihrer Zeit. Ebenso wenig steht ein Individuum, als Sohn seiner Zeit, über seiner Zeit: das Substantielle derselben, welches sein eigenes Wesen, manifestirt er nur in seiner Form; niemand kann über seine Zeit wahrhaft hinaus, so wenig, wie aus seiner Haut. Die Philosophie steht jedoch anderer Seits der Form nach über ihrer Zeit, indem sie als das Denken dessen, was der substantielle Geist derselben ist, ihn sich zum Gegenstande macht. Insofern sie im Geiste

ihrer Zeit ist, ist er ihr bestimmter weltlicher Inhalt, zugleich ist sie aber als Wissen auch darüber hinaus, stellt ihn sich gegenüber; aber dieß ist nur formell, denn sie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dieß Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes; so ist der formelle Unterschied auch ein realer wirklicher Unterschied. Dieß Wissen ist es dann, was eine neue Form der Entwickelung hervorbringt; die neuen Formen sind nur Weisen des Wissens. Durch das Wissen setzt der Geist einen Unterschied zwischen das Wissen und das, was ist; dieß enthält wieder einen neuen Unterschied, und so kommt eine neue Philosophie hervor. Die Philosophie ist also schon ein weiterer Charakter des Geistes; sie ist die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher Gestaltung hervortreten wird. Das Konkrete hiervon werden wir weiter haben. Wir werden so sehen, daß das, was die griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.

2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten.

Näher Theils nach ihrem Elemente, Theils nach den eigenthümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Läßt sie sich auf die Besitzthümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein, und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur enthaltenen Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon als Gedanken sind, auf das Spekulative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen; — Theils wegen der Menge des Stoffes selbst, und der Bemühungen ihn

zu bearbeiten, herauszupräpariren, Theils weil dieser mit so vielem Anderen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muß die Abscheidung nicht willkürlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen. Wenn wir uns bloß an den Namen der Philosophie halten, so gehört aller dieser Stoff in die Geschichte derselben.

Ich will nach drei Gesichtspunkten von diesem Stoffe sprechen: dreierlei verwandte Seiten sind näher herauszuheben und von der Philosophie abzuscheiden. Die erste dieser Seiten ist das, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind Anfänge des verständigen Denkens. Das zweite Gebiet ist die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philosophie auf sie erscheint oft feindselig in der griechischen Zeit so gut, wie in der christlichen. Das dritte Gebiet ist das raisonnirende Philosophiren, die verständige Metaphysik.

a. Verhältniß der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung.

Was die besonderen Wissenschaften betrifft, so ist zwar die Erkenntniß und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie. Aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst von der Philosophie ausgeschlossen; weder dieser Inhalt noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber systematische Wissenschaften sind, und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt, es sey daß die äußere Erfahrung oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht, Pflicht die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grund-

sätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigenthümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewußtseyn und das Leben regieren. Unser Bewußtseyn hat diese Vorstellungen, läßt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiß sie nicht, es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstraktes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtseyn die ganz abstrakte Denkbestimmung: Seyn, — die Sonne ist am Himmel, die Traube ist reif u. s. f. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraft und ihrer Aeußerung u. s. w. fort. All sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches aller der konkrete Stoff gefaßt ist, der den Menschen in seinem Thun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn in den vielschichtigen Stoff versenkt: dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben, und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung rechnen wir Deutsche nun selten zur Philosophie. Doch finden sich auch davon Spuren, wie z. B. die philosophische Fakultät alle Wissenschaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche sind. Zusammenhängend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt. Ein „philosophisches Journal" in England (von Thomson) schreibt über Chemie, Ackerbau

(den Mist), Wirthschaftskunde, Gewerbkunde, wie Hermbstädt's Journal, und theilt Erfindungen hierüber mit. Die Engländer nennen physikalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, philosophische Instrumente. Auch Theorien, besonders aber Moral und moralische Wissenschaften, die aus den Gefühlen des menschlichen Herzens genommen sind oder aus der Erfahrung, werden Philosophie genannt; endlich auch Theorien, Grundsätze über die National-Oekonomie. Und so wird wenigstens in England der Name der Philosophie geehrt. In Liverpool war vor einiger Zeit ein Gastmal zu Ehren des Minister Canning; in seiner Danksagung kommt vor, daß er England Glück wünsche, daß dort die philosophischen Grundsätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht werden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo der Geist sich auf allgemeine Gegenstände wirft, die natürlichen Dinge unter allgemeine Verstandesbestimmungen zu bringen, z. B. die Ursachen der Dinge zu erkennen sucht. Da sagt man, das Volk fange an zu philosophiren; denn dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein. Oder in Ansehung des Geistigen, wenn allgemeine Grundsätze über die Sittlichkeit, den Willen (Pflichten, wesentliche Verhältnisse) ausgesprochen werden: so haben die, welche sie ausgesprochen, Weise oder Philosophen geheißen. So begegnen uns sogleich im Anfange der griechischen Philosophie die sieben Weisen und die ionischen Philosophen. Von ihnen werden uns eine Menge Vorstellungen, Entdeckungen angeführt, die neben die philosophischen Sätze treten. So soll Thales (nach Andern ein Anderer) Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philosophem. Pythagoras hat das Princip der Harmonie der

Töne gefunden. Andere haben sich Vorstellungen von den Gestirnen gemacht: das Himmelsgewölbe sey durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer sehen, das die Welt umgiebt. Solche Sätze gehören, als Produkte des Verstandes, nicht in die Geschichte der Philosophie, wenn auch darin schon liegt, daß über das bloß sinnliche Anstieren hinausgegangen wird, so wie darüber, solche Gegenstände nur durch die Phantasie vorzustellen. Erde und Himmel wird auf diese Weise von Göttern entvölkert, indem der Verstand die Dinge in ihrer äußerlichen, natürlichen Bestimmtheit dem Geiste gegenüberstellt. Wir finden in solcher Zeit auch Sittensprüche, moralische Sentenzen, einen allgemeinen sittlichen Inhalt habend: so die der sieben Weisen; auch Sprüche über das allgemeine Geschehen der Natur.

In späterer Zeit ist die Epoche des Wiederauflebens der Wissenschaften ebenso merkwürdig in dieser Hinsicht. Allgemeine Grundsätze über den Staat u. s. w. wurden ausgesprochen; es ist eine philosophische Seite darin, so die Philosophie von Hobbes und Descartes. Die Schriften des Letzteren enthalten philosophische Principien, seine Naturphilosophie und seine Ethik sind aber empirisch, wogegen Spinoza's Ethik auch allgemeine Ideen, Erkenntniß Gottes, der Natur in sich schließt. Wenn früher die Medicin eine Sammlung von Einzelnheiten, und dabei ein theosophisches Gebrau war, mit Astrologie u. s. w. vermischt — (auch durch Heiligthümer wurde geheilt, was nicht so fern lag): — so trat dagegen nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, Gesetze und Kräfte der Natur zu erkennen. Man hat das apriorische Raisonniren über die natürlichen Dinge nach der Metaphysik der scholastischen Philosophie, oder von der Religion aus, aufgegeben. Die newtonische Philosophie enthält nichts Anderes als die Naturwissenschaft, d. h. die Kenntniß von den Gesetzen, Kräften, allgemeinen Beschaffenheiten der Natur, geschöpft aus der Wahrnehmung, aus

der Erfahrung. So sehr dieß auch dem Principe der Philoso=phie entgegengesetzt zu seyn scheint, so hat es doch dieß mit der Philosophie gemein, daß die Grundsätze allgemein, und näher, daß ich dieß erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch ist.

Diese Form ist im Allgemeinen dem Positiven entgegenge=setzt; und ist besonders aufgetreten im Gegensatz gegen die Re=ligion und gegen das Positive derselben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten festgesetzt hatte, so hat der Mensch jetzt aus dem Zeugniß seines eigenen Denkens, *) Gefühls, Vorstellens ein Mistrauen dage=gen bekommen. Ebenso hat sich dieß Princip gegen die gelten=den Staatsverfassungen gewendet, und dafür andere Principien gesucht, um sie danach zu berichtigen; so allgemeine Grundsätze des Staats. In eben der Rücksicht, wie die Religion positiv war, so galten auch die Gründe des Gehorsams der Unterthа=nen gegen den Fürsten, die Obrigkeit. Die Könige hatten, als die Gesalbten des Herrn, im Sinne der jüdischen Könige, ihre Gewalt von Gott, ihm Rechenschaft zu geben; die Obrigkeit sey von Gott eingesetzt. Insofern waren Theologie und Jurispru=denz überhaupt feste, positive Wissenschaften; dieß Positive komme nun, woher es wolle. Gegen diese äußere Autorität hat sich das Nachdenken gewendet; so war (besonders in England) die Quelle des Staats= und Civil=Rechts nicht mehr bloß gött=liche Autorität, wie das mosaische Recht. Sondern Hugo Gro=tius z. B. schrieb ein Völkerrecht; was geschichtlich bei den Völ=kern als Recht galt, der consensus gentium war dabei Haupt=moment. Für die Autorität der Könige wurden andere Berech=tigungen gesucht, z. B. der imманente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das ist eine ganz andere Quelle der Wahr=

---

*) „Mein eigenes Denken" ist eigentlich ein Pleonasmus. Jeder muß für sich denken; es kann Keiner für den Anderen denken.

heit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellte. Dieß Unterschieben eines anderen Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophiren genannt.

Dieses Wissen war so Wissen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wissens. Indem dieser Inhalt aus der menschlichen Vernunft durch Selbstsehen kam, so sind die Menschen so selbstthätig gewesen. Dieses Selbstdenken ist geehrt, und menschliche Weisheit, Weltweisheit genannt worden, da sie Irdisches zum Gegenstande hatte und auch in der Welt selbst entstanden war. Dieses war die Bedeutung der Philosophie gewesen. Man hat so Recht, die Philosophie Weltweisheit zu nennen. Die Philosophie beschäftigt sich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee; aber sie hat auch denselben Zweck, wie die Religion. Friedrich von Schlegel hat für die Philosophie den Spitznamen der Weltweisheit wieder aufgewärmt, und damit bezeichnen wollen, daß sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z. B. der Religion die Rede sey; und er hat viele Nachtreter gehabt. Die selbstthätige Thätigkeit des Geistes ist hier das ganz richtige Moment, welches der Philosophie zukommt, wenn gleich der Begriff der Philosophie durch diese formelle Bestimmung, welche sich auf endliche Gegenstände beschränkt, noch nicht erschöpft wird. Diesen Wissenschaften, welche jetzt auch von der Philosophie unterschieden werden, warf schon die Kirche vor, daß sie von Gott abführen, eben weil sie nur Endliches zum Gegenstande haben. Dieser Mangel, von der Seite des Inhalts aufgefaßt, führt uns zum zweiten mit der Philosophie verwandten Gebiete, zur Religion.

b. Verhältniß der Philosophie zur Religion.

Wie nämlich das erste Gebiet mit der Philosophie durch die formelle, selbstständige Erkenntniß überhaupt verwandt war: so ist die Religion durch den Inhalt zwar das Gegentheil dieser ersten Weise und Sphäre, aber durch denselben eben mit der Philosophie verwandt. Ihr Gegenstand ist nicht das Irdische,

Weltliche, sondern das Unendliche. Mit der Kunst und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt zu haben. Sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nicht philosophische, fürs empfindende, anschauende, vorstellende Bewußtseyn vorhanden ist. Und indem der Zeit nach im Gange der Bildung die Erscheinung der Religion dem Hervortreten der Philosophie vorangeht, so ist dieses Verhältniß wesentlich zu erwähnen. Und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie daran zu knüpfen, — indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschließen, und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten, und wie das Verhältniß des Menschen zu demselben. Das absolute Wesen ist hier ihrem Bewußtseyn Gegenstand; Gegenstand, — zunächst das Andere für sie, ein Jenseits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Kultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf, und erhebt sich zum Bewußtseyn der Einheit mit seinem Wesen, — dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes, daß Gott die Menschen zur Versöhnung mit sich angenommen hat. Ist in der Vorstellung schon, wie z. B. bei den Griechen, dieß Wesen ein dem Menschen bereits an und für sich freundliches, so ist der Kultus mehr nur der Genuß dieser Einheit. Dieß Wesen ist nun überhaupt die an und für sich seyende Vernunft, die allgemeine konkrete Substanz, der Geist, dessen Urgrund sich objektiv im Bewußtseyn ist; es ist dieß also eine Vorstellung desselben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, sondern in welcher die allgemeine unendliche Vernünftigkeit ist. Es ist oben erinnert worden, daß man, wie die Philosophie, so die Religion zuerst fassen müsse, d. i. sie als vernünftig erkennen und anerkennen müsse. Denn

sie ist das Werk der sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes, vernünftigstes. Es sind absurde Vorstellungen, daß Priester dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben u. s. f.; es ist eben so seicht, als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, der Täuschung anzusehen. Misbraucht haben sie oft die Religion, — eine Möglichkeit, welche eine Konsequenz des äußeren Verhältnisses und zeitlichen Daseyns der Religion ist; aber weil sie Religion ist, kann sie wohl hie und da an diesem äußerlichen Zusammenhange ergriffen werden, aber wesentlich ist sie es, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwickelungen festhält, und die über sie erhabene Region ausmacht. Diese Region des Geistes ist vielmehr das Heiligthum der Wahrheit selbst, das Heiligthum, worin die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, — dieses Feldes der Meinung und der Willkür zerflossen ist.

Dieß Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte herauszuheben, und als geschichtliche Reihe von Philosophemen aufzuführen zu seyn scheinen. Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seyende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Kultus geschieht. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist; und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion nothwendig unterschieden. Die Andacht ist nur: daran hin denken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntniß vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseyns zu ihrem Gegenstande; die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstrakt gefaßt werden, als

ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; sie hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken. Weil Beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine persische, indische u. s. f. Philosophie aufzuführen; — eine Gewohnheit, die zum Theil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Aegypten geholt habe. Es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des römischen Kaiserreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem orientalischen Alterthum Religion und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sey. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen, und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig seyn, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken, als inneren Inhalt implicite in ihren Mythen, Phantasie-Vorstellungen, posttiven eigentlichen Geschichten, so daß wir solchen Inhalt erst hernach als Philosophem aus den Mythen herausgraben müssen; sondern die Religion hat den Inhalt auch explicite in der Form des Gedankens. In der persischen und indischen Religion sind sehr tiefe, erhabene, spekulative Gedanken selbst ausgesprochen. Ja es begegnen uns ferner in der Religion ausdrückliche Philosophien, wie z. B. die Philosophie der

Kirchenväter. Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen; wir finden hier eine Verbindung oder, wenn man will, Vermischung von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann. Die Frage ist nun: einer Seits, wie unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie (Wissen der Religion) oder Religion (als Bewußtseyn); und dann: inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen. Es ist hier von zwei Seiten zu sprechen, erstens der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion und ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie, zweitens von der Philosophie innerhalb der Theologie, den ausdrücklichen Philosophemen und spekulativen Gedanken in der Religion.

Erstens. Die mythische Seite, darunter die geschichtlich positive Seite überhaupt, ist interessant zu betrachten, weil daraus der Unterschied in Hinsicht der Form erhellen wird, in welcher dieser Inhalt im Gegensatz zur Philosophie vorhanden ist. Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort. Dieser Gegensatz fällt nicht nur in unsere Betrachtung, sondern macht selbst ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte aus. Die Philosophie ist in Gegensatz gegen die Religion gekommen und umgekehrt, indem das Philosophiren von der Religion, der Kirche angefeindet und verdammt worden. Es ist also nicht nur zu fragen, ob in der Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht zu nehmen sey; sondern es ist geschehen, daß die Philosophie selbst Rücksicht auf die Religion, und diese auf jene genommen hat. Da sich beide in der Geschichte nicht unberührt auf der Seite haben liegen lassen: so dürfen wir es auch nicht.

Es wird der Philosophie zugemuthet, daß sie ihr Beginnen, ihre Erkenntnißweise rechtfertige. Schon die griechische Volksreligion hat mehrere Philosophen verbannt, noch mehr ist dieser Gegensatz aber in der christlichen Kirche vorgekommen. Von die-

sem Verhältnisse müssen wir bestimmt, offen und ehrlich sprechen, aborder la question, wie die Franzosen es nennen, — nicht quängeln, als sey dieß zu delikat, hinaushelfen, herumreden, Ausflüchte, Wendungen suchen, so daß am Ende Niemand wisse, was es heißen soll. Man muß sich nicht den Schein geben wollen, als ob man die Religion wolle unangetastet liegen lassen. Dieser Schein ist nichts Anderes, als daß man verdecken will, daß sich die Philosophie gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, — d. h. die Theologen machen es zwar so, ignoriren die Philosophie, aber nur um nicht genirt zu werden in ihren willkürlichen Raisonnements.

Es könnte scheinen, als wenn die Religion forderte, daß der Mensch auf das Denken allgemeiner Gegenstände, auf die Philosophie verzichte, weil es nur Weltweisheit, menschliches Thun sey. Die menschliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengesetzt. Man ist hierüber zwar wohl an die Unterscheidung von göttlicher Lehre und Gesetz, und von menschlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewöhnt: daß unter letzterem alles das zusammengefaßt wird, was in seiner Erscheinung aus dem menschlichen Bewußtseyn, seiner Intelligenz oder Willen hervorgeht, und alles dieses dem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen (göttlicher Offenbarung) entgegengesetzt wird. Die durch diesen Gegensatz ausgesprochene Herabsetzung des Menschlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem sie die nähere Wendung erhält: daß man zwar wohl angewiesen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, — daß die Saat, die Berge, die Cedern Libanons in ihrer Pracht, der Gesang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Thiere als die Werke Gottes gepriesen werden; daß zwar wohl auch in den menschlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewiesen wird, aber nicht sowohl in den menschlichen Einrichtungen, Gesetzen und durch den Willen erzeugten Handlungen und Gang der Welt,

als vornehmlich auf die menschlichen Schicksale, d. i. dasjenige, was dem Wissen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig ist, — so daß dieses Aeußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu thut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch thut. Die Zusammenstimmung der äußerlichen Verhältnisse, Umstände und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen überhaupt ist freilich etwas Höheres, aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke, — das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet u. s. f. — sind, zu welchen eine solche Zusammenstimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dieß als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur sey, — was ist dann der freie Wille? Ist er nicht der Herr über das Geistige, oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen, und wäre der Herr über oder im Geistigen nicht höher als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen, als solchen, den Bäumen, den Thieren im Gegensatze gegen das Menschliche, — ist sie weit entfernt von der Religion der alten Aegypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtseyn des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Indier, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren, und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind, und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs, oder nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen, ein Frevel seyn würde?

In dieser Wendung scheint ausgesprochen zu seyn, daß das menschliche Thun gegen die Natur ein Ungöttliches, — die Naturwerke göttliche Werke seyen, was aber der Mensch producire, ungöttlich. Was die menschliche Vernunft producirt, könnte aber wenigstens gleiche Würde haben, als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt. Ist

das Leben, Thun der Thiere schon göttlich, so muß das menschliche Thun viel höher stehen, in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden. Der Vorzug des menschlichen Denkens muß sogleich zugestanden werden. Christus spricht hierüber (Matth. VI, 26 — 30): „Sehet die Vögel“ — (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) — „an unter dem Himmel ... Seyd ihr denn nicht viel mehr als sie?... So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht viel mehr euch thun?“ Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes vor dem Thier und der Pflanze wird wohl an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sey: so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen. Ebenso ist es eben in Rücksicht des Wissens von Gott viel anders, daß Christus die Erkenntniß und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Kreaturen, noch in die Verwunderung aus der sogenannten Macht über sie, aus Zeichen und Wundern, sondern in das Zeugniß des Geistes setzt. Der Geist ist ein unendlich Höheres als die Natur; in ihm manifestirt sich die Göttlichkeit mehr als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für sich allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äußere Anschauung, ferner für die Vorstellung, die Empfindung. Die Bedeutung ist für das sinnige Gemüth, sie ist das Zeugniß des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dieß deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und zwischen dem, wie wir dasselbe wissen, d. i. in welcher Weise wir es wissen, d. i. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen han-

delt, und was oben als der Unterschied der Entwickelung da gewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, wiederklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüth, Herz, — in unserer Subjektivität überhaupt. Dieser Wiederklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist. Die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit koncentrirt und eingehüllt, — ein dumpfes Weben des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstrakten Gewißheit unserer selbst, mit dem Selbstbewußtseyn. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist er ebenso wesentlich Bewußtseyn. Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muß sich gegenständlich werden, sie muß zum Wissen kommen. Und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, — der Art und Weise hiermit des Bewußtseyns, ist es, daß der ganze Unterschied liegt.

Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objektivsten, der an und für sich objektiven Form, dem Denken. Die einfachste formellste Objektivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben; — wie er heiße: „Andacht, Beten“ u. s. f., — „laßt uns beten, laßt uns andächtig seyn“ u. s. f., — ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. „Laßt uns an Gott denken“ — aber z. B. spricht schon weiter aus; es drückt den absoluten umfassenden Inhalt jenes substantiellen Gefühls aus, — den Gegenstand, der von der Empfindung als subjektiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist, oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aus-

sprechen, zum Bewußtseyn bringen, — ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung, oder einer von den natürlichen, physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten Vorstellung.

Die Kunst vermittelt dieß Bewußtseyn, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objektivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung giebt. Der formlose, heilige Stein, der bloße Ort, oder was es ist, woran das Bedürfniß der Objektivität sich zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, Bestimmtheit und bestimmteren Inhalt, der gewußt werden kann, nun als Gegenstand für das Bewußtseyn vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerin der Völker geworden, wie z. B. in „Homer und Hesiod, welche den Griechen ihre Theogonie gemacht," *) indem sie — es sey, woher es wolle — erhaltene und vorgefundene verworrene Vorstellungen und Traditionen, dem Geiste ihres Volkes entsprechend, zu bestimmten Bildern und Vorstellungen erhoben und gefestigt haben. Es ist dieß nicht die Kunst, welche den Inhalt einer in Gedanken, Vorstellung und Worten schon ausgebildeten fertigen Religion nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt; wie die Kunst neuerer Zeit thut, — wenn sie religiöse Gegenstände, oder ebenso, wenn sie Geschichtliches behandelt, die vorhandenen Vorstellungen und Gedanken zu Grunde liegen hat: — ihn nur, der sonst schon auf seine Weise vollständig ausgedrückt ist, nun auf ihre Weise ausdrückt. Das Bewußtseyn dieser Religion ist das Produkt der denkenden Phantasie, oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantasie erfaßt, und in ihrem Gestalten seinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche

---

*) *Herodotus II*, 53.

Denken, der absolute Geist, sich offenbar gemacht hat, und offenbar macht: so ist das Gefäß, in welchem es sich kund thut, das Herz, das vorstellende Bewußtseyn und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung — „den Armen wird das Evangelium gepredigt" — gerichtet; sondern sie muß, als Religion, ausdrücklich als an das Herz und Gemüth gerichtet, in die Sphäre der Subjektivität hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflektirenden Bewußtseyn hat für die ihrer Natur nach spekulativen Verhältnisse des Absoluten der Mensch in seinem Vorrath nur endliche Verhältnisse, welche ihm allein dienen können, es sey in ganz eigentlichem, oder aber auch in symbolischem Sinne, jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion, als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflektirenden endlichen Denkens allein diejenige seyn, unter der er sich Daseyn im Bewußtseyn giebt, sondern diese Form soll es auch seyn, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse Bewußtseyn verständlich ist. Es muß, um dieß deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was Verstehen heißt. Es gehört nämlich dazu, einer Seits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben wiederklingt und darin Zeugniß von ihm erhält. Dieß ist die erste absolute Bedingniß des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn seyn, — solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht, — denn sonst wäre es beschränkt und nicht das wahrhaft Substan-

tielle; und der Geist ist nur dasjenige nicht an sich, was end=lich, äußerlich ist, — denn eben das, was endlich und äußerlich ist, ist nicht mehr das, was an sich ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältniß getreten ist. Aber indem nun an=derer Seits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtseyn treten, für den Geist seyn soll: so ist die=ser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewußtseyns besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewußtseyn Geläufige, Eingewohnte; es ist die allgemeine Weise der Endlichkeit, — welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens gemacht, auf wel=ches Alles, was an dasselbe kommt, zurückgebracht seyn muß, um darin sich selbst zu haben und zu erkennen.

Die Stellung der Religion ist diese: die Wahrheit, die durch sie an uns kommt, ist äußerlich gegeben. Man behauptet: die Offenbarung des Wahren sey eine dem Menschen gegebene, er habe sich darin in Demuth zu bescheiden; die menschliche Vernunft könne für sich selbst nicht darauf kommen. Die Wahr=heiten der Religion sind, man weiß nicht, woher sie gekom=men; der Inhalt ist als gegebener, der über und jenseits der Vernunft sey. Dieß ist positive Religion. Irgend durch einen Propheten, göttlichen Abgesandten ist die Wahrheit verkündet. Er ist Individuum; wer dieser sey, ist für den Inhalt an und für sich gleichgültig. Ceres, Triptolem haben den Ackerbau, die Ehe eingeführt, sie sind von den Griechen geehrt worden; gegen Moses, Muhamed sind die Völker dankbar geworden. Diese Aeußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, ist etwas Geschichtliches, das nicht den absoluten In=halt angeht. Die Person ist nicht Inhalt der Lehre selbst. Bei der christlichen Religion ist dieß Eigenthümliche, daß diese Per=son, Christus selbst, seine Bestimmung, Sohn Gottes zu seyn, zur Natur Gottes selbst gehört. Ist Christus für die Christen

nur Lehrer, wie Pythagoras, Sokrates, — oder Kolumbus: so ist dieß kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine Offenbarung, Belehrung über die Natur Gottes, und über diese allein wollen wir belehrt seyn.

Allerdings muß die Wahrheit, — es sey auf welcher Stufe sie selbst stehe, — zuerst in äußerlicher Weise an die Menschen kommen, als sinnlich vorgestellter, gegenwärtiger Gegenstand; wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte, und sich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen zum Bewußtseyn gebracht haben. Das Weitere ist, daß es bei dieser äußerlichen Weise nicht bleibt und nicht bleiben soll, — in der Religion, wie in der Philosophie. Solche Gestalt der Phantasie, oder geschichtlicher Inhalt (wie Christus) soll für den Geist ein Geistiges werden; so hört er auf ein Aeußerliches zu seyn, denn die äußerliche Weise ist die geistlose. Wir sollen Gott „im Geist und in der Wahrheit" erkennen. Gott ist der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist. In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geiste kommt es auf folgende Bestimmungen an.

Der Mensch soll eine Religion annehmen. Was ist der Grund seines Glaubens? Die christliche Religion sagt: das Zeugniß des Geistes von diesem Inhalt. Christus verweist es den Pharisäern, daß sie Wunder wollen; nur der Geist vernimmt den Geist, Wunder ist nur Ahnung des Geistes, Wunder ist Unterbrechung der Natur, der Geist ist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geist selbst ist nur dieß Vernehmen seiner selbst. Es ist nur Ein Geist, der allgemeine göttliche Geist, — nicht daß er nur allenthalben ist. Er ist nicht als Gemeinschaftlichkeit, als äußerliche Allheit nur in vielen, allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind, zu fassen; sondern als das Durchdringende, als die Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Andern, als des Subjektiven, Besonderen. Er ist als allgemein sich Gegenstand, so als Be-

sonderes bestimmt, dieses Individuum; als allgemein aber über dieß sein Anderes übergreifend, sein Anderes uud er selbst in Einem. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint (popular ausgedrückt) als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besonderen. Im Vernehmen seiner selbst ist Entzweiung gesetzt, und der Geist ist Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objektive; der subjektive Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, die Passivität kann nur momentan seyn; es ist Eine geistige substantielle Einheit. Der subjektive Geist ist der thätige, aber der objektive Geist ist selbst diese Thätigkeit. Der thätige, subjektive Geist, der den göttlichen Geist vernimmt, — und insofern er den göttlichen Geist vernimmt, — ist der göttliche Geist selber. Dieses Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner Gemeinde, ist darin gegenwärtig. Dieß Vernehmen ist Glaube genannt worden. Das ist nicht historischer Glaube. Wir Lutheraner — ich bin es und will es bleiben — haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtseyn, welches sich verunendlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugniß des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist Zeugniß, das bezeugt: dieses ist zugleich Zeugen. Der Geist zeugt sich selbst, und erst im Zeugniß; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt, und sich zeigt, sich manifestirt.

Das Weitere ist dieses, daß dieß Zeugniß, dieß innige Selbstbewußtseyn, Weben in sich selbst, Andacht und eingehülltes Bewußtseyn (so daß es nicht zum eigentlichen Bewußtseyn kommt, zum Objekte) sich entschließt. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum Andern über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle

Bestimmungen von Gegebenseyn und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Historische, die positive Seite hat hier ihre Stelle. Um bestimmter zu sprechen, wir haben dann den Christus, der vor beinah 2000 Jahren in die Welt gekommen. Aber sagt er: „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende, wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich bei euch;" werde ich nicht mehr sinnlich als Person gegenwärtig vor euch seyn, so „wird der Geist euch in alle Wahrheit leiten," — das äußerliche Verhältniß ist nicht das rechte, es wird sich aufheben.

Die zweierlei Stadien sind darin angegeben: Erstens das Stadium der Andacht, des Kultus, z. B. der Genuß des Nachtmahls; das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde, in ihr hat der jetzt gegenwärtige, inwohnende lebendige Christus, als Selbstbewußtseyn, Wirklichkeit. Zweitens das Stadium des entwickelten Bewußtseyns, wo der Inhalt Gegenstand wird; hier fliegt dieser jetzige gegenwärtige, inwohnende Christus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Palästina relegirt, ist als diese geschichtliche Person fern zu Nazareth, zu Jerusalem. Analogisch ist es in der griechischen Religion, der Gott in der Andacht wird zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor: in der Malerei zu Leinwand oder Holz; es kommt zu dieser Aeußerlichkeit. Das Nachtmahl ist lutherisch nur im Glauben, im Genusse ein göttliches, — nicht als Hostie noch verehrlich. So ist uns ein Heiligen-Bild nichts Anderes als Stein, ein Ding. Der zweite Standpunkt muß zwar der seyn, womit das Bewußtseyn anfängt; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtniß aufnehmen. Bleibt es aber dabei, so ist das der ungeistige Standpunkt. Auf diesem zweiten Standpunkt — in dieser historischen, todten Ferne — stehen bleiben, heißt den Geist verwerfen. Wer gegen den heiligen Geist lügt, dessen Sünde kann nicht verziehen

werden. Das Lügen aber gegen den Geist ist eben dieß, daß er nicht ein allgemeiner — nicht ein heiliger — sey; d. h. daß Christus nur ein Getrenntes, Abgesondertes sey, nur eine andere Person, als diese Person, nur in Judäa gewesen, oder auch jetzt noch ist, aber jenseits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weise in seiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menschlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft spricht, — der lügt gegen den Geist; denn der Geist als unendlich, allgemein, sich selbst vernehmend, vernimmt sich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als solchen, hat kein Verhältniß dazu, — vernimmt sich nur in sich, in seiner Unendlichkeit.

Man sagt: Die Philosophie erkennt das Wesen. Der Hauptpunkt ist hier dann dieser, daß das Wesen nicht ein dem Aeußerliches ist, dessen Wesen es ist. Das Wesen meines Geistes ist in meinem Geiste selbst, nicht draußen. So beim wesentlichen Inhalt eines Buches; ich abstrahire von Band, Papier, Druckerschwärze, Sprache, den vielen tausend Buchstaben, die darin stehen; der einfache, allgemeine Inhalt, als das Wesen, ist nicht außerhalb des Buches. So ist das Gesetz nicht außerhalb des Individuums, sondern es macht das wahrhafte Seyn des Individuums aus. Das Wesen meines Geistes ist mein wesentliches Seyn, meine Substanz selbst — (sonst bin ich wesenlos); — dieß Wesen ist, so zu sagen, der brennbare Stoff, der von dem allgemeinen Wesen, als solchem, als gegenständlichem entzündet, erleuchtet werden kann. Und nur insofern dieser Phosphor im Menschen ist, ist das Erfassen, das Anzünden und Erleuchten möglich; nur so ist Gefühl, Ahnung, Wissen von Gott im Menschen. Ohne dieß wäre auch der göttliche Geist nicht das an und für sich Allgemeine. Das Wesen ist selbst ein wesentlicher Inhalt, nicht das Inhaltslose, Unbestimmte. Wie das Buch noch anderen Inhalt hat, so ist am individuellen Geiste noch eine große Masse anderer Existenz, die nur zur

Erscheinung dieses Wesentlichen gehört. Die Religion ist nun der Zustand, von diesem Wesen zu wissen; und das Individuelle, mit äußerlicher Existenz umgeben, muß von diesem Wesen unterschieden werden. Das Wesen ist Geist, nicht ein Abstraktum; „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen," und zwar der lebendigen Geister.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches;
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Was nun die unterschiedene Gestalt des Wissens in der Religion und der Philosophie betrifft, so erscheint die Philosophie als zerstörend gegen dieß Verhältniß in der Religion gekehrt, daß der allgemeine Geist zunächst als äußerlich, in gegenständlicher Weise des Bewußtseyns scheint. Die Andacht, beim Aeußerlichen anfangend, verkehrt dann selbst, wie schon erinnert, dieß Verhältniß, hebt es auf; so wird die Philosophie durch die Andacht, den Kultus gerechtfertigt, thut nur dasselbe, was sie thun. Der Philosophie ist es nun um das Zweifache zu thun, erstlich, wie der Religion in der Andacht, um den substantiellen Inhalt, die geistige Seele, und zweitens dieses hervorzubringen, vor das Bewußtseyn als Gegenstand, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewußtseyns vorstellt, es sey als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Existenz. Im religiösen Bewußtseyn ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, mehr oder weniger Sinnliches enthält. Daß Gott seinen Sohn gezeugt, — ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältniß, — so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken. Der Gedanke, das Substantielle solches Verhältnisses wird darum in der Philosophie doch aner-

kannt. Indem die Philosophie ihren Gegenstand denkt, hat sie den Vortheil, daß, was in der Religion unterschiedenes Moment ist, in der Philosophie in Einheit ist. In der Andacht tritt das Bewußtseyn des Versenktseyns ins absolute Wesen ein. Beide Stadien des religiösen Bewußtseyns sind im philosophischen Denken in Einem vereint.

Diese beiden Formen sind es, die verschieden von einander sind, und die darum als entgegengesetzt, als einander widerstreitend erscheinen können. Und es ist natürlich und eine nothwendige Erscheinung, daß, so zu sagen, in ihrem bestimmteren Auftreten, sie nur ihrer Verschiedenheit sich bewußt sind, und daß sie daher zuerst feindselig gegen einander auftreten. In der Erscheinung ist das Erste das Daseyn, als bestimmt, Fürsichseyn gegen das Andere. Es ist das Spätere, daß das Denken sich selbst konkreter faßt, sich in sich vertieft, und der Geist als solcher ihm zum Bewußtseyn kommt. Das Konkrete ist das Allgemeine, das bestimmt ist, also sein Anderes in sich enthält. Früher ist der Geist abstrakt; in dieser Befangenheit weiß er sich verschieden und in Entgegensetzung gegen das Andere. Indem er sich konkreter erfaßt, so ist er nicht mehr bloß in der Bestimmtheit befangen, in diesem dem Unterschiedenen nur sich wissend und besitzend; sondern als konkrete Geistigkeit faßt er ebenso das Substantielle in der Gestalt, die von ihm verschieden erschien, deren Erscheinung er nur gefaßt und sich gegen diese gekehrt hatte, — erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr sich selbst, faßt jetzt erst sein Gegentheil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren.

Ueberhaupt ist dieß der Gang dieses Gegensatzes in der Geschichte, daß das Denken zu allererst nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Aeußerungen sich hervorthut. Zweitens erstarkt es, fühlt sich als auf sich beruhend, nimmt und benimmt sich feindselig gegen die andere Form, und erkennt sich nicht

darin. Das Dritte ist, daß es damit endet, in diesem Andern sich selber anzuerkennen.

Das Philosophiren hat damit anfangen müssen, sein Geschäft ganz für sich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu isoliren und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege; so daß sie ganz ruhig neben einander bestanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegensatz kam,— ebenso wenig als der Gedanke: Sie versöhnen zu wollen, (im Volksglauben das aufzeigen, als nur in einer anderen äußeren Gestalt, als im Begriffe), und so den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, — und so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der Volksreligion ausdrücken zu können.

So sehen wir die Philosophie zuerst gebunden, und innerhalb des Kreises des griechischen Heidenthums befangen. Hierauf auf sich sich setzend, tritt sie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindselige Stellung an, bis sie deren Inneres erfaßt und in ihr sich erkennt. So huldigten die älteren griechischen Philosophen meist der Volksreligion, wenigstens waren sie ihr nicht entgegen und reflektirten nicht darauf. Spätere, ja schon Xenophanes, griffen aufs Heftigste die Volksvorstellungen an; und so traten viele sogenannte Atheisten auf. Wie die Gebiete der Volksvorstellungen und des abstrakteren Denkens ruhig neben einander standen, sehen wir noch an den späteren gebildeteren griechischen Philosophen, mit deren spekulativem Treiben die Ausübung des Kultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen u. s. w. ganz ehrlich — nicht als eine Heuchelei — zusammen bestand. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die Volksreligion zu lehren, — allerdings war sein *δαιμόνιον* dem Principe der griechischen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche seiner Religion mitgemacht, und wir wissen, daß sein letztes

Wort noch war, seinen Freunden aufzugeben, daß sie dem Aeskulap einen Hahn opfern sollten, — ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Wesen Gottes, vornehmlich der Moralität nicht zusammen bestehen kann. Plato eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erst ganz spät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philosophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem sie dieselbe in Gedankenbedeutung um- und übersetzten, und diese Mythologie selbst für ihre Philosopheme als eine Bildersprache symbolisch gebrauchten.

Ebenso in der christlichen Religion sehen wir zuerst das Denken unselbstständig sich mit der Gestalt dieser Religion in Verbindung setzen und sich innerhalb derselben bewegen; d. h. sie zu Grunde legen, und von der absoluten Voraussetzung der christlichen Lehre ausgehen. Später sehen wir den Gegensatz von sogenanntem Glauben und sogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittige erstarkt sind; — der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubthier gegen die Religion gewendet, bekämpft er sie. Das Späteste ist, daß die Philosophie dem Inhalt der Religion durch den spekulativen Begriff Gerechtigkeit, d. i. vor dem Gedanken selbst, widerfahren lasse; dafür muß der Begriff sich konkret erfaßt haben, zur konkreten Geistigkeit durchgedrungen seyn. Dieß muß der Standpunkt der Philosophie der jetzigen Zeit seyn, sie ist innerhalb des Christenthums entstanden, und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeist selber haben; wenn er sich in der Philosophie begreift, so begreift er sich auch in jener Gestalt, die vorher ihr feindselig war.

So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur die Formen sind verschieden; und es handelt sich nur darum, daß die Form des Begriffs so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Wahrhaft ist nur dasjenige, was man die Mysterien der Re-

ligion genannt hat; sie sind das Spekulative der Religion. Bei den Neuplatonikern heißt *μυεῖν, μυεῖσθαι* (eingeweiht werden): sich mit spekulativen Begriffen beschäftigen. Unter Mysterien versteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnißvolle, was so bleibt, nicht bekannt wird. In den eleusinischen Mysterien war aber nichts Unbekanntes (alle Athenienser waren darin eingeweiht, — Sokrates nicht); und dieß will ich in Rücksicht für die Herren Philologen bemerken, da in der Philologie diese Vorstellung auch gilt. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das Einzige, was verboten war; Verschiedenen wurde es zum Verbrechen gemacht. In der christlichen Religion heißen die Dogmata Mysterien, sie sind das, was man von der Natur Gottes weiß; dieß ist auch nichts Geheimes, in ihr wissen es alle Mitglieder, und dadurch unterscheiden sie sich von denen anderer Religionen: so heißt also Mysterium auch nicht etwas Unbekanntes, denn alle Christen sind im Geheimniß. Die Mysterien sind ihrer Natur nach, als spekulativer Inhalt, geheim für den Verstand, nicht für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Spekulativen. Der Verstand faßt das Spekulative nicht, dieß Konkrete, der Verstand hält die Unterschiede schlechthin getrennt fest; ihren Widerspruch enthält das Mysterium auch, es ist aber zugleich auch die Auflösung desselben.

Die Philosophie ist dagegen dem sogenannten Rationalismus in der neueren Theologie entgegen; dieser hat die Vernunft immer im Munde, es ist aber nur trockener Verstand, von der Vernunft ist nichts darin zu erkennen als das Moment des Selbstdenkens, es ist aber nur abstraktes Denken. Der Rationalismus ist der Philosophie, dem Inhalt und der Form nach, entgegengesetzt; er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, Alles zu endlichen Verhältnissen heruntergesetzt. Und auch der Form nach ist er der Philosophie entgegengesetzt; denn seine Form ist Raisonniren, unfreies Raisonniren, nicht

Begreifen. Der Supranaturalismus ist in der Religion dem Rationalismus entgegengesetzt, aber er ist der Philosophie in Ansehung des wahrhaften Inhalts verwandt, aber der Form nach verschieden; denn er ist ganz geistlos, hölzern geworden, und nimmt äußerliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholastiker waren nicht solche Supranaturalisten; sie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt. Wenn die Religion sich in der Starrheit ihrer abstrakten Autorität gegen das Denken behauptet, daß „die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden:" so ist die Pforte der Vernunft stärker als die Pforte der Hölle, — nicht die Kirche zu überwinden, aber sich mit ihr zu versöhnen. Die Philosophie als begreifendes Denken dieses Inhalts hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vortheil, daß sie Beides versteht; sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den Supranaturalismus, und auch sich, aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall. Die Religion auf dem Standpunkt der Vorstellung stehend, versteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkt steht, nicht die Philosophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbestimmungen. Oft ist einer Philosophie nicht Unrecht gethan, wenn man ihr ihren Gegensatz gegen die Religion vorgeworfen hat; aber auch oft ist ihr Unrecht geschehen, wenn dieß vom religiösen Standpunkt aus gethan ist.

Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion nothwendig. Sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewußtseyns ist; diese allgemeine Bildung der Menschen ist erstens das sinnliche Bewußtseyn, und dann zweitens die Einmischung der Form des Allgemeinen in die sinnliche Erscheinung, die Reflexion. Das vorstellende Bewußtseyn, das Mythische, Positive, Geschichtliche ist die Form, welche zur Verständlichkeit gehört. Das im Zeugniß des Geistes enthaltene Wesen wird dem Bewußtseyn nur Gegenstand, wenn es in verständlicher Form erscheint. Das

Bewußtseyn muß mit diesen Formen sonst aus dem Leben, der Erfahrung bekannt seyn. Die Religion muß also das Bewußtseyn des Wahrhaften, des Geistigen, — muß die Form der Vernunft haben; oder das Bewußtseyn des Wahrhaften muß die Form der Religion haben. Dieß ist die allgemeine Rechtfertigung dieser Gestalt; aber das denkende Bewußtseyn ist nicht die äußerlich allgemeine Form für alle Menschen.

Wir haben nun den Unterschied von Philosophie und Religion auseinander gelegt; es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geschichte der Philosophie abhandeln wollen, Einiges zu bemerken übrig, was theilweise aus dem Gesagten folgt.

Zweitens. Wie haben wir uns nun zu diesem Verwandten in der Geschichte der Philosophie zu verhalten? Die Mythologie begegnet uns zuerst; sie scheint in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu können. Sie ist Produkt der Phantasie, aber nicht der Willkür, diese hat auch ihren Sitz hier. Aber die Hauptsache der Mythologie ist Werk der phantasirenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die sinnliche Vorstellungsweise; so sind die Götter in menschlicher Gestalt. Die Mythologie kann studirt werden für die Kunst u. s. w.; der denkende Geist muß aber den substantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philosophem, das implicite darin enthalten ist, aufsuchen, wie man in der Natur Vernunft sucht. Diese Weise, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neueren Zeiten ist es vornehmlich ein Geschäft meines Freundes Kreuzer in der Symbolik. Diese Behandlungsart wird von Anderen angefeindet, verdammt: Man müsse nur historisch zu Werke gehen, es sey aber unhistorisch, wenn in eine Mythe ein Philosophem hineingelegt, heraus erklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dieß ist einer Seits ganz richtig; denn es ist dieß eine Betrachtungsweise Kreuzers und auch der Alexandriner,

die sich damit beschäftigt haben. Im bewußten Denken haben die Alten nicht solch Philosophem vor sich gehabt. Das behauptet auch Niemand; aber daß solcher Inhalt nicht implicite darin sey, ist absurder Einwand. Als Produkte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, so auch die Mythologien, sie mögen noch so einfach, ja läppisch erscheinen, wie ächte Kunstwerke, allerdings Gedanken, allgemeine Bestimmungen, das Wahre; der Instinkt der Vernünftigkeit liegt ihnen zu Grunde. Damit ist verbunden, daß, indem das Mythologische in die sinnliche Betrachtungsweise übergeht, sich mancherlei zufälliger, äußerlicher Stoff einmischt. Denn die Darstellung des Begriffs auf sinnliche Weise enthält immer eine Unangemessenheit, der Boden der Phantasie kann die Idee nicht auf wahrhafte Weise ausdrücken. Diese sinnliche Gestalt, welche auf eine historische oder natürliche Weise hervorgebracht wird, muß nach vielen Seiten bestimmt werden; und diese äußerliche Bestimmtheit muß mehr oder weniger von der Beschaffenheit seyn, der Idee nicht zu entsprechen. Es kann auch seyn, daß in dieser Erklärung viele Irrthümer enthalten sind, besonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht. Die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräthen, Gewändern, Opfern u. s. f. kann allerdings etwas Analogisches enthalten, eine Beziehung; es ist dieß aber sehr entfernt, und viele Zufälligkeiten müssen sich dabei einfinden. Daß aber eine Vernunft darin ist, ist für wesentlich anzuerkennen; und die Mythologie so zu fassen, ist eine nothwendige Betrachtungsweise.

Allein aus unserer Geschichte der Philosophie muß die Mythologie ausgeschlossen bleiben. Der Grund davon liegt darin, daß es uns in derselben nicht zu thun ist um Philosopheme überhaupt, um Gedanken, die nur implicite enthalten sind in irgend einer Darstellung; sondern um Gedanken, die heraus sind, und nur insofern sie heraus sind, — sofern solcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Be-

wußtseyn gekommen ist. Und dieß ist ein ungeheurer Unterschied. Bei dem Kinde ist die Vernunft auch vorhanden, sie ist darin, aber es ist bloße Anlage; in der Philosophie aber ist es uns um die Form zu thun, daß dieser Inhalt in die Form des Gedankens herausgesetzt ist. Die absolute Form der Idee ist nur der Gedanke. Die Philosopheme, die implicite enthalten sind in der Religion, gehen uns nichts an; sie müssen als Gedanken seyn.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben, und ihre Bedeutung zugleich, oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit sich. Die alten Perser verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchste Wesen. Der Urgrund in der persischen Religion ist Zervane Akerene, die unbegrenzte Zeit (Ewigkeit). Dieß einfache unendliche Wesen habe „die zwei Principien, Ormuzd (Ὡρομάσδης) und Ahriman (Ἀρειμάνιος), die Herren des Guten und des Bösen.“ *) Plutarch sagt **): „Es sey nicht Ein Wesen, welches das Ganze halte und regiere, sondern Gutes sey mit Bösem vermischt, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; so sey es nicht Ein Ausspender, der aus zwei Fässern uns ein Getränk, wie ein Wirth, austheile und mische. Sondern durch zwei entgegengesetzte feindselige Principien, deren das eine rechts sich richte, das andere nach der entgegengesetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigstens diese Erde auf ungleiche Weise bewegt. Zoroaster habe dieß vorzüglich so vorgestellt, daß das eine Princip (Ormuzd) das Licht sey, das andere aber (Ahriman) die Finsterniß; ihre Mitte (μέσος δὲ ἀμφοῖν) sey Mithra, daher ihn die Perser Vermittler (μεσίτης) nennen.“ Mithra ist dann auch die Substanz, das allgemeine Wesen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er ist nicht Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden

*) *Diog. Laërt. I*, §. 8.
**) *De Iside et Osiride.* (*T. II, p.* 369, *ed. Xyland.*)

stiften sollte, so daß beide bestehen blieben; sondern steht auf der Seite des Ormuzd, streitet mit ihm gegen das Böse. Mithra participirt nicht vom Guten und Bösen, ist nicht so ein unselig Mittelding.

Ahriman wird zuweilen der erstgeborne Lichtsohn genannt, aber nur Ormuzd ist im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der sichtbaren Welt setzte Ormuzd auf die Erde in sein unbegreifliches Lichtreich das feste Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem ersten Urlichte umgeben ist. Mitten auf der Erde ist der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd Lichtreich befindet sich ungetrübt über dem festen Gewölbe des Himmels, und auf dem Berge Albordi; auch so auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, dessen Nachtreich vorher unter der Erde beschränkt war, in Ormuzd Körperwelt ein, und herrschte gemeinschaftlich mit ihm. Nun ist der Raum zwischen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht getheilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geisterstaat des Lichts, so hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber als eingedrungen, setzte er der irdischen Lichtschöpfung eine irdische Nachtschöpfung entgegen. Von nun an stehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine reine und gute, und eine unreine und böse. Dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen. Der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut, und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsterniß ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender, Ormuzd, das Princip des Lichts, wird siegen.

Ich bemerke hierüber, daß in philosophischer Rücksicht allein dieser Dualismus merkwürdig ist. Mit ihm ist der Begriff

nothwendig; dieser ist an ihm unmittelbar das Gegentheil seiner selbst, im Andern Einheit seiner selbst mit sich. Indem von beiden eigentlich das Lichtprincip nur das Wesen ist, das Princip der Finsterniß aber das Nichtige: so fällt das Lichtprincip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Betrachten wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, so kann uns daran bloß das Allgemeine dieser Vorstellungen interessant seyn: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt. Aber das geistige Princip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsterniß bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion Statt findet, so daß das Uebersinnliche wieder selbst auf sinnliche begriffslose zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken viel näher, es sind nicht bloße Bilder; aber auch solche Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist das Erste, sondern das Ueberwiegende ist die Form der Mythe. In allen Religionen ist Schwanken zwischen Bildlichem und Gedanken; eine solche Vermischung liegt noch außerhalb der Philosophie.

Ebenso unter den Phöniciern Sanchuniathons *) Kosmogonie: „Die Principien der Dinge seyen ein Chaos, in welchem

*) Sanchuniathonis Fragmenta ed. Rich. Cumberland, Londin. 1720, 8; deutsch von J. P. Kassel. Magdeb. 1755, 8, (S. 1 — 4). — Diese Fragmente, welche sich bei Eusebius (Praepar. Evang. I, 10) finden, sind aus eines Grammatikers Philo aus Biblus Uebersetzung des Sanchuniathon ins Griechische aus dem Phönicischen. Philo lebte zu Vespasians Zeiten, und schreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu.

die Elemente unentwickelt unter einander lagen, und ein Luftgeist. Dieser schwängerte das Chaos und erzeugte mit ihm einen schleimigten Stoff, Mot (ἰλύν), der die lebendigen Kräfte und Samen der Thiere in sich enthielt. Durch die Vermischung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entstandene Gährung trennten sich die Elemente. Die Feuertheile stiegen in die Höhe und bildeten die Gestirne. Durch den Einfluß dieser auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulniß übergegangenen Mischung von Wasser und Erde entstanden die Thiere, unvollkommen und ohne Sinne. Diese erzeugten wieder andere Thiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erschütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die ersten Thiere, die in ihren Samenhüllen schliefen, zum Leben erwachen ließ."

Unter den Chaldäern Berosus: *) „Der ursprüngliche Gott sey Bel, die Göttin Omoroka (das Meer), neben diesen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bel schnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Theilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf schnitt er sich selbst den Kopf ab, und aus den Tropfen seines göttlichen Bluts entstand das Menschengeschlecht. Nach Schöpfung des Menschen verscheuchte Bel die Finsterniß, schied Himmel und Erde, und formte die Welt zu ihrer natürlicheren Gestalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug schienen, so zwang er einen anderen Gott, sich selbst Gewalt anzuthun, und aus dem Blute dieses wurden mehr Menschen und andere Thiergattungen erzeugt.

---

*) Berosi Chaldaïca, Fragmente bei Josephus, Syncellus und Eusebius; Scaliger's Sammlung hiervon im Anhang zu: de emendatione temporum, vollständig bei Fabricius Bibl. gr. T. XIV, p. 175 — 211, (p. 185 — 190). — Berosus lebte zu Alexanders Zeit, soll ein Priester des Bel gewesen seyn, und aus den Tempelarchiven zu Babylon geschöpft haben.

Die Menschen lebten Anfangs wild und ohne Kultur, bis ein Ungeheuer" (welches Berosus Oannes nennt) „sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte, und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluthen."

Das Mythologische kann auch Prätension machen, eine Art und Weise des Philosophirens zu seyn. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um die Philosopheme der Phantasie näher zu bringen; der Inhalt des Mythus ist der Gedanke. Bei den alten Mythen ist aber der Mythus nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt, und ihn nur versteckt. In unserer reflektirenden Weise kann dieß geschehen; die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, daß sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben. So hat Plato viel schöne Mythen, auch Andere haben mythisch gesprochen. So auch Jacobi, der in der Form der christlichen Religion Philosophie treibt, und auf diese Weise die spekulativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch in der Form des Gedankens sich Gegenstand seyn, er muß sich zu seiner Form auch erhoben haben. Plato wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Plato seyen vortrefflicher, als die abstrakte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet ist es zum Theil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Theil spricht Plato auch nur in der Einleitung so, wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus; im Parmenides z. B. sind einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildli-

ches. Nach außen mögen jene Mythen freilich dienen: von der spekulativen Höhe geht man herunter, um leichter Vorstellbares zu geben; der Werth Platos liegt aber nicht in den Mythen. Ist das Denken einmal so erstarkt, um in sich selbst, in seinem Elemente sich sein Daseyn zu geben: so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Philosophie nicht gefördert wird. Oft hält man sich nur an diese Mythen. So ist Aristoteles mißverstanden worden, weil er hie und da Vergleichungen einstreut. Die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemessen seyn, enthält immer noch mehr. Die Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hülfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken. Versteckt soll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Absicht des Mythischen ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieser Ausdruck, das Symbol ist freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat den Gedanken nicht. Der Gedanke ist das sich Offenbarende, das Mythische ist so nicht adäquates Medium für den Gedanken. Aristoteles*) sagt: „Von denen, welche mythisch philosophiren, ist es nicht der Mühe werth, ernstlich zu handeln;“ es ist dieß nicht die Form, in welcher der Gedanke sich vortragen läßt, — nur eine untergeordnete Weise.

Es schließt sich hieran eine verwandte Weise an, allgemeinen Inhalt darzustellen: in Zahlen, Linien, geometrischen Figuren. Sie sind bildlich, aber nicht konkret bildlich, wie die Mythen. So kann man sagen: die Ewigkeit sey ein Kreis, — die Schlange, die sich in den Schwanz beißt; es ist ein Bild. Der Geist bedarf aber solches Symbols nicht; er hat die Sprache. Es sind Völker, die sich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. Die abstraktesten Bestimmungen kann man in diesem Elemente ausdrücken, aber

*) Metaphys. III, 4: *περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.*

weiter, giebt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten, — tief, wie man einen Brunnen tief nennt, dessen Boden man nicht sehen kann: — so kommt leicht den Menschen das tief vor, was verborgen ist; dahinter stecke Tiefes. Wenn es versteckt ist, so ist auch der Fall möglich, daß nichts dahinter ist: so bei den Freimaurern das ganz Verborgene (d. h. Vielen auch innerhalb, und außerhalb), — daß nichts dahinter ist, sie weder besondere Weisheit noch Wissenschaft haben. Der Gedanke ist vielmehr eben dieß, sich zu manifestiren; — dieß seine Natur, dieß er selbst: klar zu seyn. Manifestiren ist nicht gleichsam ein Zustand, der seyn und auch nicht seyn kann; so daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifestirt wäre; sondern Manifestiren ist selbst sein Seyn.

Zahlen, wie bei den Pythagoräern bemerkt werden wird, sind unpassende Medien, den Gedanken zu fassen: so die *μονάς*, *δυάς*, *τριάς* beim Pythagoras. *Monás* ist Einheit, *dyás* Unterschied, *triás* soll die Einheit der Einheit und Zweiheit seyn; 3 ist $= 1 + 2$, aber das ist schon schlechte Verbindung. Die beiden Ersten kommen durch Addition zusammen; das ist die schlechteste Form der Einheit. Die Drei erscheint auf tiefere Weise in der Religion als Dreieinigkeit, in der Philosophie als Begriff. Zählen ist aber schlechte Manier.

Man spricht auch von der Philosophie der Chinesen, des Foï; bei ihnen findet man es auch, daß sie durch Zahlen die Gedanken darstellen. Doch haben die Chinesen ihre Symbole auch erklärt, — also die Bestimmung heraus. Die allgemeinen einfachen Abstraktionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeschwebt.

Es ist noch zweitens zu bemerken, daß in der Religion als solcher, und weiter auch in der Poesie Gedanken enthalten sind. Die Religion, nicht bloß in Weise der Kunst dargestellt, enthält wirkliche Gedanken, Philosopheme. In der Poesie (es

ist dieß die Kunst, die die Sprache zum Elemente hat) wird auch dazu übergegangen, den Gedanken auszusprechen, wie wir in Dichtern auch tiefe, allgemeine Gedanken finden. Allgemeine Gedanken über das Wesentliche finden sich überall. In der indischen Religion besonders werden ausdrücklich allgemeine Gedanken ausgesprochen. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt. Wir treffen in indischen Büchern allerdings interessante, allgemeine Gedanken; diese Gedanken schränken sich auf das Abstrakteste ein: — auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen. So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Uebergang des Seyns ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Seyn, Positiven sey selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, Proceß der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor, für eigentliche Philosopheme ist dieß nicht zu nehmen. Sondern Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke, als solcher, zur Grundlage, zum Absoluten, zur Wurzel alles Uebrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosophie hat nicht Gedanken über etwas, einen Gegenstand, der schon vorher als Substrat zu Grunde liegt. Der Inhalt ist selbst schon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der schlechthin das Erste seyn soll; das Absolute in der Philosophie muß als Gedanke seyn. In der griechischen Religion finden wir: ewige Nothwendigkeit; das ist absolutes, schlechthin allgemeines Verhältniß, Gedankenbestimmung. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjekte, er drückt nur ein Verhältniß aus; die Nothwendigkeit gilt nicht als das wahrhafte, allumfassende Seyn selbst. Also auch diese Weise haben wir nicht zu betrachten. Wir könnten so von einer Philosophie des Eu-

ripides, Schillers, Göthe's sprechen. Aber alle solche Gedanken, — allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahrhafte, die Bestimmung des Menschen, das Moralische u. s. f., — sind Theils nur beiläufig aufgestellt, Theils hat dieß nicht die eigenthümliche Form des Gedankens gewonnen, und so daß dieß, was so ausgesprochen ist, das Letzte sey, die absolute Grundlage ausmache. Bei den Indiern läuft Alles durcheinander, was sich auf den Gedanken bezieht.

Drittens geht uns auch die Philosophie nichts an, die wir innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern, nicht nur in der indischen Religion, finden wir tiefe spekulative Gedanken über die Natur Gottes selbst. In der Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennen zu lernen, aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von den Scholastikern muß indessen mehr Notiz genommen werden, als von den Kirchenvätern. Diese waren zwar große Philosophen, denen die Ausbildung des Christenthums viel zu verdanken hat. Ihre spekulativen Gedanken gehören aber eines Theils anderen Philosophien an, die insofern für sich zu betrachten sind, so platonische Gedanken; anderen Theils kommen die spekulativen Gedanken vom spekulativen Inhalt der Religion selbst her, der als Lehre der Kirche für sich zu Grunde liegt, und zunächst dem Glauben angehört. Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung. Sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung thätig, — sey es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu vertheidigen; — so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Der Inhalt gilt schon für sich als wahr, ruht nicht auf dem Gedanken. Der Verstand faßt

nicht die Wahrheiten der Religion; wenn er sich Vernunft nennt (als Aufklärung), und sich als Herrn und Meister erkannte, so irrte er. Der Inhalt der christlichen Religion kann nur auf spekulative Weise gefaßt werden. Wenn die Kirchenväter also innerhalb der Lehre der Kirche gedacht haben, so sind die Gedanken sehr spekulativ; aber der Inhalt ist nicht durch das Denken, als solches, gerechtfertigt. Die letzte Rechtfertigung dieses Inhalts war die Lehre der Kirche. Hier findet sich die Philosophie innerhalb eines festen Lehrbegriffs; es ist nicht das Denken, was frei von sich ausgeht. So auch bei den Scholastikern konstruirt sich der Gedanke nicht aus sich, er bezieht sich auf Voraussetzungen. Bei den Scholastikern beruhte das Denken schon mehr auf sich, aber nicht im Gegensatz zur Lehre der Kirche. Beides sollte konkordiren und konkordirte auch; aber der Gedanke sollte aus sich beweisen, was die Kirche schon bewahrheitet hatte.

Wir scheiden so ab, was verwandt mit der Philosophie ist. Dann haben wir zugleich auf die Momente in diesem Verwandten aufmerksam gemacht, welche zum Begriff der Philosophie gehören, aber zum Theil getrennt. Und so können wir daraus den Begriff der Philosophie erkennen.

c. Abscheidung der Philosophie von der Popular-Philosophie.

Von den zwei mit der Philosophie verwandten Sphären hatte die eine (die besonderen Wissenschaften), um zur Philosophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt: daß sie, als Selbstsehen, Selbstdenken im endlichen Stoffe versenkt, als Regsamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formelle, subjektive Moment; — die zweite Sphäre, die Religion: daß sie nur den Inhalt, das objektive Moment mit der Philosophie gemein hatte, das Selbstdenken nicht wesentliches Moment, sondern der Gegenstand in bildlicher Form oder geschichtlich ist. Die Philosophie fordert die Einheit, Durchdrin-

gung beider Momente; sie vereinigt diese beiden Seiten in Eins: den Sonntag des Lebens, wo der Mensch demüthig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Beinen steht, Herr ist, und nach seinen Interessen handelt. Ein Drittes scheint beide Momente zu vereinen; das ist die Popular-Philosophie. Sie hat es mit allgemeinen Gegenständen zu thun, philosophirt über Gott und Welt; und dann ist das Denken auch thätig, solche Gegenstände zu erkennen. Doch auch diese Philosophie müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden; es ist ein Philosophiren, das seine Stelle hat, es wird Vortreffliches gesagt. Er hat vielfache Erfahrungen des Lebens gemacht und seines Gemüthes, daraus sich das Wahrhafte genommen, nachdem er gesehen, wie es zugeht in der Welt. Mit gebildetem Geiste drückt er sich über die größten Angelegenheiten des Menschen aus, er wird so sehr beliebt seyn. Schwärmer, Mystiker werden nach einer anderen Seite hierher gerechnet werden können. Ihre tiefe Andacht sprechen sie aus, haben hier in den höheren Regionen Erfahrungen gemacht; den höchsten Inhalt werden sie ausdrücken können, die Darstellung wird anziehend seyn. So die Schriften eines Pascal; in seinen Pensées finden sich die tiefsten Blicke.

Dieser Philosophie klebt aber noch ein Mangel in Ansehung der Philosophie an. Das Letzte, woran appellirt wird (wie auch in neueren Zeiten), ist, daß den Menschen dieß von Natur eingepflanzt sey. Damit ist Cicero sehr freigebig. Jetzt wird vom Moral-Instinkt geredet, man nennt es aber Gefühl. So soll jetzt die Religion nicht auf Objektivem beruhen, sondern auf religiösem Gefühl: das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen von Gott sey der letzte Grund. Cicero gebraucht häufig den consensus gentium; diese Berufung wird in der neueren Manier mehr oder weniger weggelassen, da das Subjekt auf sich beruhen soll. Die Empfindung wird zuerst in Anspruch ge-

nommen, dann kommen Gründe, Raisonnement darüber; diese können aber selbst nur an Unmittelbares appelliren. Selbstdenken wird hier freilich gefordert, auch der Inhalt ist aus dem Selbst geschöpft; aber wir müssen diese Weise gleichfalls aus der Philosophie ausschließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geschöpft wird, ist von gleicher Art, wie bei jenen ersten Sphären. Bei der ersten ist die Quelle die Natur; bei der zweiten der Geist, die Quelle ist aber Autorität, der Inhalt gegeben, die Andacht hebt nur momentan diese Aeußerlichkeit auf. Die Quelle ist Herz, Triebe, Anlagen, unser natürliches Seyn, mein Gefühl für Recht, von Gott. Der Inhalt ist in Gestalt, welche nur eine natürliche ist. Im Gefühl habe ich Alles, aber auch in der Mythologie ist aller Inhalt; in beiden ist er aber nicht in wahrhafter Weise. Die Gesetze, die Lehren der Religion sind das, wo dieser Inhalt auf eine bestimmtere Weise zum Bewußtseyn kommt; im Gefühle ist die Willkür des Subjektiven noch dem Inhalt beigemischt.

3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte.

In der Philosophie ist der Gedanke, das Allgemeine als Inhalt, der alles Seyn ist. Dieser allgemeine Inhalt muß bestimmt werden; es wird sich zeigen, wie die Bestimmungen an diesem Inhalt nach und nach in der Geschichte der Philosophie hervortreten. Zuerst werden diese Bestimmungen unmittelbare seyn, weiter muß das Allgemeine als das sich selbst unendlich Bestimmende aufgefaßt werden. Indem wir den Begriff der Philosophie so bestimmt haben, so fragt sich, wo fängt die Philosophie und ihre Geschichte an.

a. Die Freiheit des Denkens als Bedingung des Anfangs.

Die allgemeine Antwort ist nach dem Gesagten: da fängt die Philosophie an, wo das Allgemeine als das allumfassende Seyende aufgefaßt wird, oder wo das Seyende in einer allge-

meinen Weise gefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt. Wo ist nun dieß geschehen? Wo hat dieß begonnen? Das ist das Historische der Frage. Das Denken muß für sich seyn, in seiner Freiheit zur Existenz kommen, sich vom Natürlichen losreißen und aus dem Versenktseyn in die Anschauung heraustreten. Das Denken muß als freies in sich gehen; es ist damit Bewußtseyn der Freiheit gesetzt. Der eigentliche Anfang der Philosophie ist da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, sondern der freie Gedanke — nicht bloß das Absolute denkt, — die Idee desselben erfaßt: d. h. das Seyn (was auch der Gedanke selbst seyn kann), welches er als das Wesen der Dinge erkennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem; — hiermit, wenn es auch sonst als ein äußeres Seyn wäre, es doch als Gedanken erfaßt. So ist das einfache, unsinnliche Wesen, welches die Juden als Gott gedacht haben — (alle Religion ist Denken), — nicht ein Gegenstand der Philosophie; sondern z. B. die Sätze: das Wesen oder Princip der Dinge ist das Wasser, oder das Feuer, oder der Gedanke.

Diese allgemeine Bestimmung, das Denken, das sich selbst setzt, ist abstrakte Bestimmtheit. Sie ist der Anfang der Philosophie, dieser ist zugleich ein Geschichtliches, die konkrete Gestalt eines Volkes, deren Princip dieß ausmacht, was wir gesagt haben. Ein Volk, das dieses Bewußtseyn der Freiheit hat, gründet sein Daseyn auf dieses Princip. Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seinen Grund allein im Begriffe, den der Geist sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Sagen wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewußtseyn der Freiheit, so muß dem Volke, wo Philosophie beginnt, dieß Princip zu Grunde liegen; nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe. Diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich weiß, als Allgemeines, als Wesentliches, welches

als Individuum einen unendlichen Werth hat: oder wo das Subjekt das Bewußtseyn der Persönlichkeit erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will. Darin ist das freie Denken des Gegenstandes enthalten, — des absoluten, des allgemeinen, wesentlichen Gegenstandes. Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen. Darin ist das Element der praktischen Freiheit enthalten. Das philosophische Denken hat sogleich diesen Zusammenhang, daß der Gedanke als Denken einen allgemeinen Gegenstand vor sich hat, daß er das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht, oder das Gegenständliche sich als das Allgemeine bestimmt. Die Einzelnheit der natürlichen Dinge, die im sinnlichen Bewußtseyn sind, bestimmt er als ein Allgemeines, als einen Gedanken, als einen objektiven Gedanken, — das Objektive, aber als Gedanken. Zweitens gehört dazu, daß ich dieß Allgemeine jetzt erkenne, bestimme, weiß. Ein wissendes, erkennendes Verhältniß zu dem Allgemeinen tritt nur ein, insofern ich mich für mich halte, erhalte. Insofern das Gegenständliche mir gegenüber als Gegenständliches bleibt, und ich es zugleich denke, so ist es das Meinige: und obgleich es mein Denken ist, so gilt es mir doch als das absolut Allgemeine; ich habe mich darin, bin in diesem Objektiven, Unendlichen erhalten, habe Bewußtseyn darüber, und bleibe auf dem Standpunkte der Gegenständlichkeit stehen.

Dieß ist der allgemeine Zusammenhang der politischen Freiheit mit dem Hervortreten der Freiheit des Gedankens. In der Geschichte tritt daher die Philosophie nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden. Der Geist muß sich trennen von seinem natürlichen Wollen, Versenktseyn in den Stoff. Die Gestalt, mit der der Weltgeist anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht, ist die Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht das Wahrhafte ist.

Das ist das orientalische Wesen überhaupt; die Philosophie beginnt in der griechischen Welt.

b. Abscheidendes Orients und seiner Philosophie.

Ueber die erste Gestalt sind einige Erläuterungen zu geben. Der Geist ist Bewußtseyn, Wollendes, Begehrendes. Steht das Selbstbewußtseyn auf dieser ersten Stufe, so ist der Kreis seines Vorstellens, Wollens ein endlicher. Da hier also die Intelligenz endlich ist, so ist jene Einheit des Geistes und der Natur nicht der vollkommene Zustand. Die Zwecke sind noch nicht ein Allgemeines für sich. Will ich das Recht, das Sittliche: so will ich ein Allgemeines, der Charakter des Allgemeinen muß zu Grunde liegen. Hat ein Volk Gesetze des Rechts, so ist das Allgemeine Gegenstand; dieß setzt Erstarken des Geistes voraus. Will der Wille Allgemeines, so fängt er an, frei zu seyn. Das allgemeine Wollen enthält Beziehungen des Denkens auf das Denken (das Allgemeine); so ist das Denken bei sich selbst. Das Volk will die Freiheit, es ordnet seine Begierden dem Gesetze unter; vorher ist das Gewollte nur ein Besonderes. Die Endlichkeit des Willens ist Charakter der Orientalen; der Wille will sich also als endlicher, hat sich noch nicht als allgemeiner gefaßt. So giebt es nur Stand des Herrn und Knechts, es ist Sphäre des Despotismus. Die Furcht ist die regierende Kategorie überhaupt. Der Wille ist nicht frei von diesem Endlichen, denn das Denken ist noch nicht frei für sich; er kann also an diesem Endlichen gefaßt werden, das Endliche kann negativ gesetzt werden. Dieses Gefühl der Negation, — daß etwas nicht aushalten könne, — ist die Furcht; die Freiheit ist: nicht im Endlichen zu seyn, sondern im Fürsichseyn, dieses kann nicht angegriffen werden. Der Mensch steht in der Furcht, oder er beherrscht die Menschen durch die Furcht; beide stehen auf Einer Stufe. Der Unterschied ist nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen besonderen Zweck aufzuopfern.

Die Religion hat nothwendig denselben Charakter; das Hauptmoment ist die Furcht des Herrn, über die nicht hinausgegangen. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit," das ist richtig; der Mensch muß damit angefangen haben, — die endlichen Zwecke in der Bestimmung des Negativen gewußt haben. Der Mensch muß aber die Furcht überwunden haben durch Aufgebung der endlichen Zwecke. Insofern die Religion Befriedigung gewährt, ist diese selbst im Endlichen befangen. Die Hauptweise der Versöhnung sind Naturgestaltungen, die personificirt und verehrt werden. Ueber den Naturinhalt erhebt sich das Bewußtseyn zu einem Unendlichen; die Hauptbestimmung ist dann die Furcht vor der Macht, gegen die sich das Individuum nur als Accidentelles weiß. Diese Abhängigkeit kann zwei Gestalten annehmen, ja muß von Einem Extrem zum anderen übergehen. Dieses Endliche, welches für das Bewußtseyn ist, kann die Gestalt haben des Endlichen als Endlichen, oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Abstraktum ist. Von der Passivität des Willens, Sklaverei wird so (im Praktischen) zur Energie des Willens übergegangen, die aber nur Willkür ist. Ebenso finden wir in der Religion das Versinken in die tiefste Sinnlichkeit selbst als Gottesdienst, und dann die Flucht zur leersten Abstraktion als dem Unendlichen. Die Erhabenheit, Allem zu entsagen, kommt bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indiern; sie peinigen sich, gehen in die innerste Abstraktion über. So sehen Indier zehn Jahre lang die Spitze ihrer Nase an, werden von den Umstehenden genährt, sind ohne weiteren geistigen Inhalt; sie sind nur die wissende Abstraktion, deren Inhalt somit ein ganz endlicher ist. Dieß ist also nicht der Boden der Freiheit. Der Despot vollführt seine Einfälle, — auch wohl das Gute, aber nicht als Gesetz, sondern als seine Willkür.

Der Geist geht wohl im Orient auf, aber das Verhältniß ist noch ein solches, daß das Subjekt nicht als Person ist, son-

dern im objektiven Substantiellen (welches Theils übersinnlich, Theils auch wohl mehr materiell vorgestellt wird) als negativ und untergehend erscheint. Das Höchste, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird vorgestellt als ein Versenktseyn in die Substanz, ein Vergehen des Bewußtseyns und so des Unterschiedes zwischen Substanz und Individualität, mithin Vernichtung. Es findet mithin ein geistloses Verhältniß Statt, insofern das Höchste des Verhältnisses die Bewußtlosigkeit ist. Gegen diese Substanz nun existirt der Mensch, findet sich als Individuum, — die Substanz ist aber das Allgemeine, das Individuum das Einzelne; insofern daher der Mensch jene Seligkeit nicht erlangt hat, von der Substanz verschieden ist, ist er aus der Einheit heraus, hat keinen Werth, ist nur als das Accidentelle, Rechtlose, nur Endliche. Er findet sich als durch die Natur bestimmt, z. B. in den Kasten; der Wille ist hier nicht substantieller Wille, er ist Willkür, der äußeren und inneren Zufälligkeit hingegeben, — das Affirmative ist nur die Substanz.

Es ist damit Edelmuth, Größe, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Naturbestimmtheit oder Willkür vorhanden, — nicht als die objektiven Bestimmungen der Sittlichkeit, Gesetzlichkeit, die von Allen zu respektiren sind, für Alle gelten, und worin eben damit Alle anerkannt sind. Das orientalische Subjekt hat so den Vorzug der Unabhängigkeit. Nichts ist fest. So unbestimmt die Substanz der Orientalen ist, so unbestimmt, frei, unabhängig kann auch der Charakter seyn. Was für uns Rechtlichkeit, Sittlichkeit, ist dort im Staate auch, — auf substantielle, natürliche, patriarchalische Weise, nicht in subjektiver Freiheit. Es existirt nicht das Gewissen, nicht die Moral; es ist nur Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen läßt.

Die Folge davon ist, daß hier kein philosophisches Erkennen Statt finden kann. Dazu gehört das Wissen von der Sub=

stanz, dem Allgemeinen, das gegenständlich ist, — das, sofern ich es denke und entwickele, gegenständlich für sich bleibt; so daß in dem Substantiellen ich zugleich meine Bestimmung habe, darin affirmativ erhalten bin, — so daß es nicht nur meine subjektiven Bestimmungen, Gedanken (mithin Meinungen) sind, sondern daß ebenso, als es meine Gedanken sind, es Gedanken des Objektiven, substantielle Gedanken sind.

Das Orientalische ist so aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen; im Ganzen aber will ich doch davon einige Notizen geben, besonders über das Indische und Chinesische. Ich habe dieß sonst übergangen; *) denn man ist erst seit einiger Zeit in den Stand gesetzt, darüber zu urtheilen. Man hat früher großes Aufsehen von der indischen Weisheit gemacht, ohne zu wissen, was daran ist; erst jetzt weiß man dieß, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß aus.

c. Beginn der Philosophie in Griechenland.

Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseyns auf, das natürliche Bewußtseyn in sich unter, und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft. Die Seligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, daß darin das Subjekt als solches ausdaure, und im Substantiellen beharre. Der einzelne Geist erfaßt sein Seyn als Allgemeines; die Allgemeinheit ist diese Beziehung auf sich. Dieß Beisichseyn, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Seyn des Geistes aus; so ist er, und er kann nun nicht anders seyn. Es ist das Seyn eines Volkes, daß es sich als frei weiß, und nur als Allgemeines ist; — dieß das Princip seines ganzen sittlichen und übrigen Lebens. Das haben wir

---

*) *Vorlesungen von* $18\frac{25}{26}$.

an einem einzelnen Beispiele leicht: Wir wissen unser wesentliches Seyn nur so, daß die persönliche Freiheit Grundbedingung ist. Wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz, und er wollte Sklaverei einführen: so hätten wir das Bewußtseyn, daß dieß nicht ginge. Jeder weiß, er kann kein Sklave seyn. Schläfrig seyn, leben, Beamte seyn, — das ist nicht unser wesentliches Seyn, wohl aber: kein Sklave zu seyn. Das hat die Bedeutung eines Naturseyns erhalten. So sind wir im Occident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Anderen bin, mein Seyn in eine Besonderheit lege: so bin ich, wie ich existire, mir ungleich; denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dieß ist Willkür, formelle Freiheit, die den Trieb zum Inhalte hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, — wo ich frei, Allgemeines bin, und die Anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also Verhältniß von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, — diese Freiheit finden wir erst im griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form, mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sklaven gab, und die Staaten durch die Sklaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, Griechenland und der germanischen Welt können wir in folgenden Abstraktionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei (der Despot), in Griechenland sind Einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei seyn kann, weil dazu gehört, daß ihm die Anderen auch frei wären: so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit, abstrakte Gleichheit des Selbstbewußtseyns, Ich = Ich Statt. Indem in Griechenland der partikulare Satz

vorhanden ist, so sind die Athener, die Spartaner frei, — aber nicht die Messenier und Heloten. Es ist zu sehen, worin der Grund dieses „Einige“ liegt. Dieses enthält besondere Modifikationen der griechischen Anschauung, welche wir zu betrachten haben in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie. Indem wir diese Unterschiede betrachten, so heißt dieß nichts Anderes, als daß wir zur Eintheilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

C.

Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie.

1. Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Eintheilung selbst sich als nothwendig darstellen. Im Allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christenthums, insofern es den germanischen Nationen angehört. Die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesammtheit germanische Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England u. s. w. haben durch die germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten. Das Griechenthum reicht auch in die römische Welt hinein, und wir haben von der Philosophie auf dem Boden der römischen Welt zu sprechen; aber die Römer haben keine eigenthümliche Philosophie hervorgebracht, so wenig als sie eigenthümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen, nachgeahmt, oft geistreich. Selbst ihre Religion kommt von der griechischen her; die Eigenthümlichkeit der römischen Religion macht keine Annäherung

an die Philosophie und Kunst, sondern ist unphilosophischer und unkünstlerischer. Wenn nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird, — und ihr Ziel (das Ziel unserer Zeit) ist, daß das Absolute als Geist zu fassen ist durch die drittehalbtausendjährige Arbeit des insofern trägen Weltgeistes: so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung zur anderen fortzugehen, durch Aufzeigung des Mangels, — im Verlauf der Geschichte ist dieß aber schwierig.

Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede. Das Nähere dieses Fortgangs ist Folgendes. Indem das noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine (Gott), das Seyn, der objektive Gedanke, welcher als eifrig nichts neben sich bestehen läßt, die substantielle Grundlage aller Philosophie ist, die sich nicht verändert, sondern nur tiefer in sich geht und durch diese Entwickelung der Bestimmungen sich manifestirt, zum Bewußtseyn bringt: so können wir den besonderen Charakter der Entwickelung in der ersten Periode der Philosophie so bezeichnen, daß dieß Entwickeln unbefangenes Hervorgehen der Bestimmungen, Figurationen, abstrakten Qualitäten aus dem einfachen Grunde ist, der an sich schon Alles enthält.

Die zweite Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, konkrete Einheit, in Weise der Subjektivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich Abstraktionen, jetzt wird das Absolute, als das sich selbst bestimmende Allgemeine, als der thätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit gefaßt. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als konkrete Einzelnheit bestimmt. Es fängt mit dem *νοῦς* des Anaxagoras, noch mehr bei Sokrates, eine subjektive Totalität an, in

der das Denken sich erfaßt, wo die denkende Thätigkeit die Grundlage ist.

Das Dritte ist dann, daß diese zunächst abstrakte Totalität, indem sie durch den thätigen, bestimmenden, unterscheidenden Gedanken realisirt wird, selbst sich in ihre unterschiedenen Bestimmungen setzt, die als ideelle ihr angehören. Da diese Bestimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten sind, also jede in ihr auch die andere ist: so werden diese entgegengesetzten Momente selbst zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegensatzes sind das Allgemeine und das Einzelne; oder in anderer Form das Denken als solches und die äußerliche Realität, die Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff ist die Identität des Allgemeinen und Besonderen. Diese beiden werden dann selbst als konkret in sich gesetzt, so daß das Allgemeine in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit ist, und ebenso die Besonderheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt. Das ganz konkrete Allgemeine ist nun der Geist, das ganz konkrete Einzelne die Natur. Die abstrakten Momente können nur durch ihre Einheit selbst erfüllt werden. Hier ist also dieß eingetreten, daß die Unterschiede jeder selbst zu einem Systeme der Totalität erhoben sind, die als stoische und epikuräische Philosophie sich gegenübertreten. Im Stoicismus entwickelt sich das reine Denken zur Totalität. Wird die andere Seite zum Geist, das natürliche Seyn, die Empfindung zur Totalität gemacht, so haben wir Epikuräismus. Jede Bestimmung ist zur Totalität des Denkens, zu einem Systeme der Philosophie ausgebildet. Nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese Principien für sich selbstständig als zwei Philosophien, die in Widerstreit mit einander kommen. An sich sind beide identisch, sie nehmen sich selbst aber als das Entgegengesetzte; und die Idee ist auch, wie sie gewußt ist, in einer einseitigen Bestimmtheit.

Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Unterschiede.

Dieß kann in der Vernichtung geschehen, im Skepticismus; das Höhere ist aber das Affirmative, die Idee im Verhältniß zum Begriff. Der Begriff ist das Allgemeine, das sich in sich bestimmt, aber auch darin in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbstständig werden. Das Weitere ist die Realität des Begriffs, daß die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden. Die vierte Stufe ist die Vereinigung der Idee, daß alle diese Unterschiede als Totalitäten, doch zugleich in Eine konkrete Einheit des Begriffs verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst selbst nur auf eine allgemeine Weise in diesem unbefangenen Elemente der Allgemeinheit; das allgemeine Ideal wird auf unbefangene Weise aufgefaßt.

Bis zu dieser Idee ist die griechische Welt fortgegangen. Sie hat eine ideale Intellektualwelt ausgebildet, und dieß ist die alexandrinische Philosophie; damit hat sich die griechische Philosophie vollführt, ihre Bestimmung erreicht. Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A) das Denken α) überhaupt abstrakt, wie der allgemeine Raum; so wird der leere Raum oft für den absoluten Raum genommen. β) Dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen; wir fangen mit dem Punkte an, gehen zur Linie, Winkel über. γ) Das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck, es ist zwar konkret, aber noch in diesem abstrakten Elemente der Fläche gehalten, — die erste noch formelle Totalität, Begrenzung; es entspricht dem *νοῦς*. B) Das Weitere ist, daß, indem wir jede der umschließenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, sie sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört, — Realisirung in den Seiten des Ganzen, wie Skepticismus, Stoicismus. C) Das Letzte ist, daß diese Flächen, Seitendreiecke, sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schließen. Der Körper ist erst vollkommene räumliche Bestim-

mung, das ist Verdoppelung des Dreiecks; insofern das Dreieck außerhalb des Körpers ist, paßt dieß Beispiel nicht.

Der Schluß der griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seyende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelnheit, als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist. Zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbstständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seyende Negation, welche Subjektivität, absolutes Fürsichseyn ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjektivität sich zu wissen; aber ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand, — und das ist er selbst, — als Totalität weiß und für sich Totalität ist. D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen nicht zwei seyn als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit seyn; — oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Centrum und der übrigen körperlichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Centrum, als das Einfache, tritt jetzt hervor; und die Totalität ist die Vereinigung des Centrums und der Substantialität, — aber nicht unbefangene Vereinigung, sondern daß es wissend ist gegen das Objektive, daß es das Subjektive ist gegen das Substantielle. So ist dann die Idee diese Totalität, und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Subjektivität. Diese ist für sich sich setzend, aber so, daß sie als solche für sich substantiell gedacht wird. Sie ist zuerst nur formell; aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen, des an sich Allgemeinen, hat die Bestimmung, sich zu realisiren, sich identisch zu setzen mit der Substanz. Durch diese Subjektivität, negative Einheit, absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand. Dieß Prin-

cip ist in der christlichen Welt aufgegangen. Im modernen Princip wird so das Subjekt für sich frei, der Mensch als Mensch frei; auf diese Bestimmung bezieht sich die Vorstellung, daß er die unendliche Bestimmung hat, substantiell zu werden, durch seine Anlage, daß er Geist ist. Gott wird als Geist gewußt, der sich für sich selbst verdoppelnd, diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, für sich, bei sich in demselben ist. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen. Dieß Geschäft ist der germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden; sie ist Anschauen und Glauben dieses Princips, als eines wirklichen Daseyns, ehe es zur Erkenntniß dieses Princips gekommen ist. In der christlichen Religion liegt dieß Princip mehr als Gefühl, als Vorstellung; es liegt darin, daß der Mensch als Mensch bestimmt ist für die ewige Seligkeit, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, — d. h. daß der Mensch absolut unendlichen Werth hat. Näher liegt dieß Princip darin, daß im Christenthum das durch Christus den Menschen geoffenbarte Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur enthalten ist: Mensch und Gott, die objektive und die subjektive Idee sind hier Eins. In anderer Gestalt findet sich dieß in der alten Erzählung vom Sündenfall, die Schlange hat den Menschen danach nicht betrogen; denn Gott sagt: „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer, er weiß, was Gut und Böse ist.“ Um diese Einheit des subjektiven Princips und der Substantialität ist es zu thun; es ist der Proceß des Geistes, daß dieß Eins des Subjekts sich seine unmittelbare Weise abthue, und sich hervorbringe als identisch mit dem Substantiellen. Der Zweck des Menschen ist ausgesprochen als die höchste Vollkommenheit. Wir sehen hieraus, daß die religiösen Vorstellungen und die Spekulation nicht so weit von einander entfernt sind, als man sonst wohl

glaubt. Und ich führe diese Vorstellungen an, damit wir uns ihrer nicht schämen, obgleich wir hineingehören; und wenn wir darüber hinaus sind, — daß wir unserer Voreltern der früheren christlichen Zeit uns nicht schämen, die so hohe Achtung für diese Vorstellungen hatten.

Das Erste ist, daß zwei Totalitäten sind, — eine Verdoppelung der Substanz, die aber nun den Charakter hat, daß die zwei Totalitäten nicht mehr außereinander fallen, sondern schlechthin in ihrer Beziehung auf einander gefordert werden. Wenn früher Stoicismus und Epikuräismus selbstständig auftraten, — deren Negativität der Skepticismus war, — und zuletzt auch die an sich seyende Allgemeinheit Beider Statt fand: so werden jetzt diese Momente als unterschiedene Totalitäten gewußt, und sollen in ihrem Gegensatze als Eins gesetzt werden. Hier haben wir die eigentliche spekulative Idee, den Begriff in seinen Bestimmungen, deren jede zur Totalität realisirt und schlechthin auf einander bezogen ist. Wir haben also eigentlich zwei Ideen, die subjektive Idee als Wissen, und dann die substantielle konkrete Idee; und die Entwickelung, Ausbildung dieses Princips, daß es zum Bewußtseyn des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. Da sind denn die Bestimmungen konkreterer Art, als bei den Alten. Dieser Gegensatz, zu dem die Seiten zugespitzt sind, in seiner allgemeinsten Bedeutung aufgefaßt, ist der Gegensatz von Denken und Seyn, von Individualität und Substantialität, — daß im Subjekt selbst seine Freiheit wieder im Kreise der Nothwendigkeit stehe, — von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist, insofern dieser nämlich, als endlicher, der Natur entgegengesetzt ist. Die Forderung ist, daß ihre Einheit in ihrem Gegensatze gewußt werde; das ist die Grundlage der im Christenthum aufgegangenen Philosophie.

Das griechische Philosophiren ist unbefangen, weil es auf diesen Gegensatz von Seyn und Denken noch nicht Rücksicht

nimmt, derselbe noch nicht für es ist. Es wird philosophirt, gedacht, durch den Gedanken raisonnirt; so daß im Denken die bewußtlose Voraussetzung liegt, daß das Denken auch das Seyn sey. Man trifft auch Stufen der griechischen Philosophie, die auf demselben Standpunkt, wie christliche Philosophien, zu stehen scheinen. Wir werden bei den Griechen nicht nur die sophistische, sondern auch die neuakademische und skeptische Philosophie finden, welche die Lehre überhaupt aufstellten, daß sich das Wahre nicht erkennen lasse. Sie könnten also dasselbe als die neueren Philosophien der Subjektivität seyn, insofern, daß alle Denkbestimmungen nur subjektiver Art seyen, wodurch über die Objektivität noch nicht entschieden würde. Es ist aber wesentlich ein Unterschied vorhanden. In den alten Philosophien, die sagten, wir wissen nur von Scheinendem, ist damit das Ganze geschlossen; es liegt nicht im Hintergrunde noch ein Ansich, ein Jenseits, von welchem auch gewußt werde, aber nicht auf begreifende, erkennende Weise. Für das Praktische überhaupt gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man müsse sich nach dem Scheinenden richten. Das Scheinende aber zur Regel und Maaßstab im Leben annehmen, und hiernach recht, sittlich, verständig (in der Arzneikunst auch z. B.) handeln, ist nicht ein Wissen von Seyendem; es ist nur Scheinendes zum Grunde gelegt. Es wird also nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wissen von dem Wahren zu seyn. Die nur subjektiven Idealisten der neueren Zeit haben noch ein anderes Wissen — ein Wissen, welches nicht durchs Denken, den Begriff sey, ein unmittelbares Wissen, Glauben, Schauen, Sehnsucht nach einem Jenseits (so Jacobi). Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht, sondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur Scheinendes für das Wissen sey. Man muß in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz die Bestimmtheit der modernen

Subjektivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophirens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken gegen das Objektive nicht vorhanden.

Die neuere Zeit hat als Totalität den bestimmten Gegensatz und die wesentliche Beziehung beider Seiten. So haben wir den Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, der eignen Einsicht und der objektiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja selbst mit Hintansetzung und Verzichtleistung auf dieselbe aufgenommen werden soll, — des Glaubens im kirchlichen Sinne; oder des Glaubens im modernen Sinne, — d. i. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, unmittelbare Gewißheit, Anschauung, Instinkt, in sich gefundenes Gefühl. Dieß Wissen, das sich erst zu entwickeln hat, hat besonderes Interesse, indem der Gegensatz desselben und des Wissens, das sich in sich entwickelt, dadurch gebildet wird. In beiden ist gesetzt die Einheit des Denkens, der Subjektivität, — und der Wahrheit, der Objektivität; nur daß in der ersten Form gesagt ist, daß der natürliche Mensch vom Wahren wisse, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wissens und der Wahrheit ist, zugleich aber daß sich das Subjekt erhebt über die unmittelbare Weise des sinnlichen Bewußtseyns, und die Wahrheit erst durch Denken erringt.

Das Ziel ist, das Absolute als Geist zu denken, als Allgemeines, das, als die unendliche Güte des Begriffs, in seiner Realität seine Bestimmungen frei aus sich entläßt, sich ihnen ganz einbildet und mittheilt, so daß sie selbst gleichgültig außer einander seyn können, oder gegen einander kämpfend; so aber daß diese Totalitäten nur Eins sind, und nicht nur an sich (das wäre nur unsere Reflexion), sondern als für sich identisch, — die Bestimmungen ihres Unterschiedes sind für sich selbst nur ideelle.

Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: die griechische und die germanische. Bei der letzten müssen wir unterscheiden, die Zeit wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigenthümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt, als Mittel-Periode, jenes Gähren einer neuen Philosophie, das sich einer Seits in dem substantiellen Wesen hält, nicht zur Form gelangt; anderer Seits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der griechischen Philosophie, der Philosophie der mittleren Zeit, und der Philosophie der neueren Zeit; deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in das Wesen und die formelle Reflexion zerfällt, in der dritten aber der Begriff zu Grunde liegt. Dieß ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, — so wie die letztere von abstrakten Gedanken, aber vom Dualismus anfängt.

Erste Periode: von Thales Zeiten (ungefähr 600 vor Christi Geburt) bis zur neuplatonischen Philosophie (Plotin im dritten Jahrhundert) und ihrer weiteren Fortsetzung und Ausbildung (durch Proclus im fünften Jahrhundert) bis alle Philosophie erlischt (diese Philosophie ist später ins Christenthum hineingetreten, viele Philosophien innerhalb des Christenthums haben nur neuplatonische Philosophie zur Grundlage); — ein Zeitraum von um 1000 Jahre, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode: ist die des Mittelalters, hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche; — ein Zeitraum von etwas über 1000 Jahre.

Dritte Periode: die Philosophie der neuen Zeit, für sich hervorgetreten erst seit der Zeit des dreißigjährigen Krieges mit Baco, Jacob Böhme und Carteſius (dieser fängt mit dem Unterschiede an: cogito, ergo sum); — ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten, diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

2. Quellen der Geschichte der Philosophie.

Die Quellen sind hier anderer Art, als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtsschreiber die Quellen, welche wieder die Thaten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben; — die nicht ursprünglichen Geschichtsschreiber haben freilich aus der zweiten Hand geschöpft. Die Geschichtsschreiber haben die Thaten schon in Geschichte, in die Form der Vorstellung gebracht; der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einer Seits die Thaten und Begebenheiten selbst, anderer Seits sie, insofern sie durch die Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie sind nicht die Geschichtsschreiber Quelle, sondern die Thaten selbst liegen uns vor; das sind die philosophischen Werke selbst. Es sind dieß die wahrhaften Quellen; will man Geschichte der Philosophie ernstlich studiren, so muß man an diese Quellen selbst gehen. Diese Werke sind jedoch ein zu großer Reichthum, um sich bei der Geschichte allein daran zu halten. Bei vielen Philosophen ist es inzwischen unumgänglich nothwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten. In manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z. B. die der älteren griechischen Philosophie, müssen wir

uns dann freilich an Geschichtsschreiber, andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden giebt es, wo es wünschenswerth ist, daß Andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben, und uns Auszüge davon geben. Mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen; da muß man sich denn an die Arbeit Anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist historisch und literarisch; so können wir uns auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich für's Nähere auf den Auszug aus Tennemanns Geschichte der Philosophie von A. Wendt verweise, da ich nicht vollständige Literatur geben will:

1) Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist the history of Philosophy by Thom. Stanley (Lond. 1655, fol.; ed. III., 1701. 4., übersetzt ins Lateinische von Godofr. Olearius. Lipsiae 1711. 4). Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, enthält nur die alten philosophischen Schulen als Sekten, — als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, daß es nur alte Philosophien giebt und die Zeit der Philosophie mit dem Christenthume abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sey, und die Wahrheit sich nur finden lasse im Christenthum. Es wird Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird (alte Philosophien) und zwischen geoffenbarter Wahrheit (in der christlichen Religion); so gäbe es in dieser keine Philosophie mehr. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es noch keine eigenthümlichen Philosophien. Zu Stanley's Zeiten allerdings; aber eigene Philosophien waren noch zu jung, als daß die alten Herren solchen Respekt vor ihnen gehabt hätten, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2) Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae.

Lipsiae 1742 — 1744, vier Theile oder fünf Bände in 4; 2te unveränderte, aber mit einem Anhange vermehrte Auflage 1766 — 1767, vier Theile in sechs Quartanten (der vierte Theil hat zwei Bände, und der sechste Band ist das Supplement). Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein (siehe oben S. 57.). Diese Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast. Ein Auszug daraus ist: Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae. Lipsiae 1747, 8; zweite Ausgabe Leipzig 1756; die dritte von Born besorgt, Leipzig 1790, 8.

3) Dietrich Tiedemann's Geist der spekulativen Philosophie. Marburg 1791 — 1797; 7 Bde. 8. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der spekulativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Spekulation hat. (Seine argumenta zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier.) Er macht Auszüge aus den Philosophen, so lange sie raisonnirend bleiben; wenn es aber ans Spekulative kommt, pflegt er böse zu werden, bricht ab, und erklärt Alles für leere Subtilitäten: Wir wüßten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, — aus kabbalistischen und mystischen Werken des Mittelalters schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4) Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben; Göttingen 1796 — 1804; 8 Theile, 8. Die alte Philosophie ist unverhältnißmäßig kurz behandelt; je weiter Buhle hinein kam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen

Werken, z. B. des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5) Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798 — 1819; 11 Theile, 8. (Der achte Theil, die scholastische Philosophie, enthält zwei Bände.) Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neueren Zeit besser bearbeitet, als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, — geradezu zu übersetzen braucht; die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, sie stehen auf einem anderen Standpunkte des Begriffs; deshalb sind sie schwerer zu fassen. Man verkehrt so leicht das Alte in Etwas, das uns geläufiger ist; dieß ist Tennemann begegnet, hier ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt; durch die Annahme des Gegentheils von dem, was Tennemann für aristotelisch angiebt, bekommt man eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie. Dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so daß Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sey wesentlich, daß der Geschichtsschreiber keine Philosophie habe. Er rühmt sich, kein System zu haben; im Grunde hat er aber doch eins, — er ist kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, den Einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht kantische Philosophen zu seyn, noch nicht die Quelle der Erkenntniß untersucht zu haben, wovon das Resultat gewesen wäre, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könnte.

Von Kompendien sind drei anzuführen: 1) Friedrich Ast's Grundriß einer Geschichte der Philosophie; Landshut 1807, 8; 2te Auflage 1825. Es ist in einem besseren Geist geschrieben, meist schellingsche Philosophie, nur etwas verworren. Er hat

auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden. 2) Professor Wendt's (zu Göttingen) Auszug aus Tennemann (5te Ausgabe, Leipzig 1829. 8.). Man wundert sich, was da Alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sey oder nicht. Es ist nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man denkt damit etwas Neues, Tiefes geleistet zu haben. Solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. 3) Ritter: Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bände, Sulzbach 1822—1823, 8. (2te verb. Aufl. 1829) ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, daß es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben, besonders zweckmäßig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfniß; von den Philosophen vor Plato sind der Stellen nicht sehr viel.

3. Abhandlungsweise in dieser Geschichte der Philosophie.

Von der äußerlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Princip der Zeiten berühren; ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind überhaupt aber nur diejenigen namhaft zu machen, deren Principe einen Ruck gethan, und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat. So werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute geben in Rücksicht auf die Philosophie. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloß docirt haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Principe.

Die Forderung scheint plausibel, daß ein Geschichtsschreiber der Philosophie kein System haben, nichts von dem Seinigen

hinzuthun noch mit seinem Urtheile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen; und es scheint insofern gerathen, nur Auszüge aus den Philosophen zu geben. Wer von der Sache nichts versteht, kein System, bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist aber zu unterscheiden zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie. Wenn man sich nämlich bei jener auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmäßig die Begebenheiten darzustellen: so kann man sie doch ganz objektiv halten, wie die homerische Epopee; so Herodot und Thucydides. Sie lassen als freie Menschen die objektive Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugethan, noch die Handlungen, die sie darstellten, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurtheilt.

Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. So ist bei Livius die römische Herrschaft die Hauptsache. Wir sehen in seiner Geschichte Rom steigen, sich vertheidigen, seine Herrschaft ausüben; der allgemeine Zweck ist Rom, die Erweiterung seiner Herrschaft, die Ausbildung seiner Verfassung u. s. w. So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, es ist kein fremder Zweck, den wir hineintragen; es ist die Sache selbst, die hier als das Allgemeine zu Grunde liegt, so als Zweck erscheint, und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. Wenn daher auch die Geschichte der Philosophie Thaten der Geschichte zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage: was denn eine That der Philosophie, ob etwas philosophisch ist oder nicht. In der äußeren Geschichte ist Alles That, — freilich giebt es Wichtiges und Unwichtiges, — die That ist aber der Vorstellung unmittelbar hingestellt; nicht so in der Philosophie. Deswegen kann die Geschichte der Philosophie durchaus nicht ohne Urtheil des Geschichtsschreibers abgehandelt werden.

Orientalische Philosophie.

Das Erste ist die sogenannte orientalische Philosophie. Aber sie tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Wir sollen, indem wir von der orientalischen Philosophie sprechen, von der Philosophie sprechen; aber in dieser Rücksicht ist zu bemerken, daß das, was wir orientalische Philosophie nennen, weit mehr die religiöse Vorstellungsweise der Orientalen überhaupt ist, — eine religiöse Weltanschauung, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden. Wir haben geschieden die Gestaltung, in der das Wahre die Form der Religion erhält, und die Form, die es durch den Gedanken in der Philosophie erhält. Die orientalische Philosophie ist religiöse Philosophie; und es ist der Grund anzugeben, warum es näher liegt, die orientalische Religionsvorstellung auch als Philosophie zu betrachten.

Bei der römischen, griechischen und christlichen Religion denken wir weniger an Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet. Die griechischen und römischen Götter sind Gestaltungen für sich, ebenso Christus und der Gott der Juden. Wir bleiben hierbei im Ganzen stehen, halten sie nicht sogleich für Philosopheme; und es wird ein eigenes Geschäft, solche mytho-

logische oder christliche Gestaltungen erst zu interpretiren, zu verwandeln in Philosopheme. Bei den orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert, es liegt näher. Der Unterschied hiervon ist nun darin begründet: Das Princip der Freiheit der Individualität tritt im griechischen und noch mehr im christlichen Elemente hervor. Die griechischen Götter erscheinen daher sogleich individualisirt, in der Gestalt von Personen. Wo hingegen das Moment der Subjektivität nicht hervorgetreten ist, wie im Orient, sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisirt, sondern sie haben den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen, philosophische Gedanken erscheinen; denn sie sind im Elemente der Allgemeinheit, und haben das Uebergewicht an Allgemeinheit. Zwar haben sie auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiva; aber die Individualität ist nur oberflächlich, — und so sehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu thun, sich dieß doch sogleich wieder verliert, und ins Maßlose erweitert. Die Individualität, weil die Freiheit mangelt, ist nicht fest; und wo die allgemeinen Vorstellungen auch individuell gebildet sind, ist es doch nur oberflächliche Form.

Dieß ist der Hauptgrund, weshalb die orientalischen Vorstellungen uns gleich als philosophische Gedanken erscheinen. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit, aber auch schon individualisirt — hören: so finden wir bei den Persern Zervane Akerene, aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen, Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Principe, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen, oder selbst als Philosopheme erscheinen. Der Ausdruck orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine orientalische Anschauung das Abendland berührt hat, — das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Sub-

jektivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, — einer bedeutenden Epoche, — diese großen orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen; und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, — in dem occidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Uebergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen.

Dieß ist also der eine Punkt: dieser bleibende Charakter des Allgemeinen, der die Grundlage ist im orientalischen Charakter. Das Zweite ist nun der nähere Inhalt der orientalischen Religionen. Gott, das Anundfürsichseyende, Ewige ist im Orient mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt, wie auch das Verhältniß der Individuen dazu. In den orientalischen Religionen ist das Hauptverhältniß dieß, daß die Eine Substanz als solche nur das Wahrhafte sey, und das Individuum keinen Werth in sich habe und nicht gewinnen könne, insofern es sich erhält gegen das Anundfürsichseyende; es könne vielmehr nur wahrhaften Werth haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subjekt zu seyn, verschwindet ins Bewußtlose. Dieß ist das Grundverhältniß in den orientalischen Religionen. In der griechischen und christlichen Religion weiß sich dagegen das Subjekt frei, und soll so erhalten seyn. Indem so das Individuum sich für sich losreißt, für sich ist, ist es dann allerdings weit schwerer, daß der Gedanke sich von dieser Individualität losmacht, und sich konstituirt. Der an sich höhere Standpunkt der griechischen Freiheit des Individuums, dieß frohere, feine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit: die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche (und Rechtlosigkeit, Bewußtlosigkeit der Individuen unmittelbar damit verbunden); und diese Substanz ist allerdings eine philosophische Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, daß das Individuum nur

zu seiner Freiheit gelangt in dieser Einheit mit dem Substantiellen. Insofern in dem orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewußtseyn zum Unterschiede kommt durch den Gedanken, zur Bestimmung von Principien: so stehen dann solche Kategorien, bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantiellen. Entweder ist vorhanden die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses, — die orientalische Erhabenheit; oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den spekulativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dieß Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik, wie eine alte wolfische Logik. Es ist wie in ihrem Kultus: ein Versenktseyn in die Andacht und dann eine ungeheure Menge von Ceremonien, — von religiösen Handlungen, und auf der anderen Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin Alles untergeht.

Es sind nun zwei orientalische Völker, deren ich Erwähnung thun will: die Chinesen und die Indier.

1. Chinesische Philosophie.

Es ist bei den Chinesen wie bei den Indiern der Fall, daß sie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl, wie die großen Zahlen ihrer Geschichte u. s. f., haben sich durch bessere Kenntniß sehr herabgesetzt. Ihre große Ausbildung betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel u. s. w. Wenn man aber die Staatsverfassung von China mit einer europäischen vergleicht, so kann dieß nur geschehen in Ansehung des Formellen; der Inhalt ist sehr verschieden. Ebenso ist es, wenn man indische Poesie mit europäischer vergleicht. Sie ist zwar glänzend, reich, ausgebildet, wie die irgend eines Vol-

kes: der Inhalt der alten orientalischen Poesie, als bloßes Spiel der Phantasie betrachtet, erscheint von dieser Seite höchst glänzend; aber in der Poesie kommt es auf den Inhalt an, es wird Ernst damit. Selbst die homerische Poesie ist für uns nicht Ernst, deshalb kann solche Poesie bei uns nicht entstehen; es ist nicht der Mangel an Genie, es giebt Genie's derselben Größe, aber der Inhalt kann nicht unser Inhalt seyn. So kann auch die indische, orientalische Poesie der Form nach sehr entwickelt seyn, aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewissen Grenze, und kann uns nicht genügen. Bei den Rechtsinstitutionen, Staatsverfassungen u. s. w. fühlt man sogleich, daß wenn sie auch noch so konsequent formell ausgebildet sind, sie doch bei uns nicht Statt finden können, daß wir sie uns nicht würden gefallen lassen, daß sie statt Recht, vielmehr eine Unterdrückung des Rechts sind. Dieß ist zunächst eine allgemeine Bemerkung in Ansehung solcher Vergleichungen, insofern man sich durch die Form bestechen läßt, dergleichen dem Unsrigen gleich zu setzen oder gar vorzuziehen.

Das erste bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre des Kon-fut-see, 500 Jahre vor Christi Geburt. Zu Leibnitzens Zeiten hat die Philosophie des Konfucius großes Aufsehen gemacht. Das ist Moral-Philosophie. Seine Bücher sind bei den Chinesen die geehrtesten. Er hat Grundwerke, besonders geschichtliche, kommentirt. Seine anderen Arbeiten betreffen die Philosophie, es sind ebenfalls Kommentare zu älteren traditionellen Werken. Seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht; sie ist Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch französische Missionare aus den chinesischen Original-Werken übersetzt. Hiernach hat er mit Thales ungefähr gleichzeitig gelebt. Er war eine Zeit lang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophirend gelebt, ist aber noch oft um Rath gefragt worden. Wir haben Unterre-

dungen von Konfucius mit seinen Schülern, es ist populare Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser, es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfucius ist praktischer Weltweise, spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, — nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Cicero de officiis, — ein moralisches Predigtbuch giebt uns mehr und Besseres, als alle Bücher des Konfutsee. Aus seinen Original-Werken kann man das Urtheil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutsee besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.*)

Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstrakten Gedanken beschäftigt haben, mit reinen Kategorien. Das alte Buch Y-king (Buch der Principien) dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ist sinnlos. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen, Figuren (Ho-tu) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe. **) Sie enthält Striche, neben und über einander, diese sind Symbole, haben eine gewisse Bedeutung; und die Chinesen sagen, diese Linien seyen die Grundlage ihrer Buchstaben, wie auch ihres Philosophirens. Diese Bedeutungen sind ganz abstrakte Kategorien, die abstraktesten und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtseyn gebracht sind; es ist aber

---

*) Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris. 1687, fol.; mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung.

**) Mémoires concernant les Chinois, (Paris 1776 sqq.): Tom. II, p. 1 — 361, Antiquité des Chinois par le Père Amiot; (p. 20, 54, etc.)

nicht weit damit gegangen; es bleibt bei den oberflächlichsten Gedanken. Sie werden zwar konkret, aber dieß Konkrete wird nicht begriffen, nicht spekulativ betrachtet, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen, und nach der Anschauung, der gewöhnlichen Wahrnehmung davon gesprochen; so daß in diesem Auflesen der konkreten Principe nicht ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist. Der Kuriosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind, eine horizontale Linie (——, Yang) und der entzwei gebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (— —, Yin): das Erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoräern, die Affirmation darstellend, das Zweite das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hochverehrt: sie seyen die Principien der Dinge. Sie werden weiter mit einander verbunden, zuerst zu zweien; so entstehen vier Figuren: ⚌, ⚎, ⚍, ⚏, der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild, wo der Yin zu Grunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat.

Diese Striche werden weiter zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, diese heißen die Kua: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. (Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.) Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen

Yang und den Yang in sich enthaltend, ist der Himmel (Kien), der Alles durchdringende Aether. (Der Himmel ist den Chinesen das Höchste; und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Kien nennen sollten oder nicht). Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstrakten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. Den Vortheil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten, und die Meinung zu erwecken, sie seyen also auch da gewesen. So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge; mit dem Philosophiren ist es sogleich aus. *)

Im Schuking ist auch ein Kapitel über die chinesische Weisheit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen Alles gemacht sey: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde. Das steht kunterbunt unter einander. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schuking, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf.**) Auch diese würden wir eben so wenig als Principe gelten lassen. Die allgemeine Abstraktion geht also bei den Chinesen fort zum Konkreten, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung, und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dieß ist die Grundlage aller chinesischen Weisheit und alles chinesischen Studiums.

---

*) Windischmann (die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, B. I, S. 157): „In Betreff dieses nun entwickelten durchgängigen Ineinandergreifens aller Kua im ganzen Kreislauf sagt Konfucius (in seinem Kommentar über den Y-king) ausdrücklich" u. s. f.; — nicht ein Funke von Begriff ist darin.

**) Windischmann a. a. O. S. 125.

Dann giebt es aber noch eine eigentliche Sekte, die der Tao=see, deren Anhänger nicht Mandarinen und an die Staats=religion angeschlossen, auch nicht Buddhisten, nicht lamaischer Religion sind. Der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao=Tsö (geboren am Ende des 7ten Jahrhunderts vor Christus), älter als Konfucius, da dieser mehr politische Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Raths zu erholen. Das Buch des Lao=Tsö, Tao=king, wird zwar nicht zu den eigentlichen King's gerechnet, hat auch nicht die Autorität dieser; es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao=see (Anhänger der Vernunft; ihre Lebensweise, Tao=Tao: Richtung, Gesetz der Vernunft). Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft, und versichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze; — daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, sich in den Himmel erheben, daß er fliegen könne, und nicht sterbe.*)

Von Lao=Tsö selbst sagen seine Anhänger, er sey Buddha, der als Mensch immer fort existirende Gott geworden. Die Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst da gesehen. Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: „Ohne Namen ist Tao das Princip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muß ohne Leidenschaft seyn?" Abel Remusat sagt, am besten würde sie sich im Griechischen ausdrücken lassen: *λόγος*. Aber was finden wir in diesem allem Belehrendes?

Die berühmte Stelle, die von den Aelteren oft ausgezogen

---

*) Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par Abel Remusat, Paris 1823; p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois T. XV), p. 208 sqq.

ist, ist diese: „Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht, das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei haben die Drei hervorgebracht; und die Drei producirt die ganze Welt.“ (Anspielung auf die Dreinigkeit hat man darin finden wollen). „Das Universum ruht auf dem dunkeln Princip; das Universum umfaßt das helle Princip,“ — (oder auch: es wird von dem Aether umfaßt; so kann man es umkehren, da die chinesische Sprache keine Bezeichnung der Kasus hat, die Worte vielmehr bloß neben einander stehen). *)

Eine andere Stelle: **) „Derjenige, den ihr betrachtet, und den ihr nicht seht, — er nennt sich J; und du hörst ihn, und hörst ihn nicht, — und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand, und erreichst ihn nicht, — und sein Name ist Weï. Du gehst ihm entgegen, und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm, und siehst seinen Rücken nicht.“ Diese Unterschiede heißen „die Verkettung der Vernunft.“ Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an יהוה und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an Jovis. Dieses J=hi=weï oder J=H=W weiter bedeute einen absoluten Abgrund und das Nichts: Das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine); es wird auch Tao, die Vernunft, genannt. Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, — oder die Neueren, es ist das höchste Wesen: so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt; und mit dem bloßen abstrakten Wesen hat man nichts, als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophiren nun nicht weiter gekommen, als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.

---

*) Abel Remusat, l. c. p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires conçernant les Chinois T. I), p. 299 sqq.

**) Siehe ebendaselbst.

2. Indische Philosophie.

Was das Alterthum der indischen Weisheit anbetrifft, so hat man sich das Vergnügen gemacht, an ihre großen Zahlen zu glauben, sie zu ehren; aber durch das Bekanntwerden mit ihren größeren astronomischen Werken hat man jetzt das Uneigentliche dieser großen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener seyn, nichts unvollkommener als die Chronologie der Indier. Kein Volk, das in der Astronomie, Mathematik u. s. f. ausgebildet ist, ist so unfähig für die Geschichte; es ist bei ihnen darin kein Halt, kein Zusammenhang. Man hatte geglaubt, an der Aera des Wikramaditya einen Halt zu haben, der ungefähr 50 Jahr v. Chr. gelebt haben sollte, und unter dessen Regierung der Dichter Kalidas, Schöpfer der Sakontala, lebte. Aber bei näherer Untersuchung haben sich ein halbes Dutzend Wikramaditya's gefunden; und gründliche Beleuchtungen haben diese Epoche in unser 11tes Jahrhundert verlegt. Die Indier haben Reihenfolgen von Königen, — eine ungeheure Menge von Namen; aber Alles ist unbestimmt.

Wir wissen, wie der uralte Ruhm dieses Landes schon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war; wie auch ihnen die Gymnosophisten bekannt waren, fromme Menschen, wenn man sie anders so nennen darf, Menschen die einem beschaulichen Leben gewidmet, in einer Abstraktion des äußerlichen Lebens sich befinden, und deshalb allen Bedürfnissen entsagen, selbst wie die Cyniker, in Horden umherziehend. Diese sind als Philosophen auch besonders den Griechen bekannt geworden, insofern man nämlich die Philosophie auch in diese Abstraktion setzt, in der man von allen Verhältnissen des äußerlichen Lebens abstrahirt; und diese Abstraktion ist ein Grundzug, den wir hervorzuheben, und zu betrachten haben.

Die indische Bildung ist sehr entwickelt, großartig, aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion; so daß die Interessen

der Religion dieselben sind, die wir in der Philosophie finden. Die Mythologie hat die Seite der Inkarnation, der Individualisirung, von der man glauben könnte, daß sie dem Allgemeinen, — der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre; aber mit dieser Inkarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe Alles gilt als solche, und was sich zu bestimmen scheint als Individualität, zerfließt alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Wie nun die religiösen Vorstellungen ungefähr dieselbe allgemeine Grundlage haben, wie die Philosophie: so sind die heiligen Bücher, die Veda's, auch die Grundlage für die Philosophie. Wir kennen sie ziemlich gründlich; sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen von Gott, Vorschriften über die Ceremonien, Opfer u. s. f. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Theile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z. B. der über den Dienst des Wischnu. Die Veda's sind die Grundlage der Philosophien der Indier, selbst für die atheistischen Philosophien der Indier; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird wesentliche Rücksicht auf die Veda's genommen. Die indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, den Glauben der Kirche zum Grunde legte, voraussetzte.

Die indische Vorstellung ist dann näher diese: Es ist eine allgemeine Substanz, die abstrakter gefaßt werden kann, oder konkreter, aus der Alles entsteht. Und diese Produktionen sind dann Götter, und auf der anderen Seite Thiere, und die unorganische Natur. Zwischen beiden steht der Mensch; und das Höchste, in der Religion wie in der Philosophie, ist, daß der Mensch als Bewußtseyn sich identisch macht mit der Substanz, durch Andacht, Opfer, strenge Büßungen, — und durch Philosophie, durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erst vor Kurzem haben wir bestimmte Kenntniß von der

indischen Philosophie erhalten. Im Ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen, in neueren Zeiten hat man aber wirklich philosophische Werke kennen gelernt. Besonders hat uns Colebrooke *) aus zwei indischen philosophischen Werken Auszüge mitgetheilt; und dieß ist das Erste, was wir über indische Philosophie haben. Was Friedrich v. Schlegel von seiner Weisheit der Indier spricht, ist nur aus den religiösen Vorstellungen genommen. Er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit indischer Philosophie beschäftigt hat; indessen hat dieß nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter gelesen, als das Inhaltsverzeichniß zum Ramayana. Nach jenem Auszuge nun „besitzen die Indier alte philosophische Systeme. Sie betrachten sie eines Theils als orthodox und zwar die, welche mit den Veda's übereinkommen; andere gelten als heterodox, und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher." Der eine Theil, „der wesentlich orthodox ist, hat keine andere Absicht, als die Erklärung der Veda's zu erleichtern," zu unterstützen; — oder „aus dem Text dieser Grundbücher eine feiner gedachte Psychologie zu ziehen." Dieß System „heißt Mimansa; und es werden zwei Schulen davon angeführt." Davon verschieden sind andere Systeme, von denen die zwei Hauptsysteme Sanc'hya und Nyaya sind. „Das erste zerfällt wieder in zwei Theile," die jedoch nur in Ansehung der Form verschieden sind. „Von dem Nyaya gilt der Gotama als Urheber;" es ist besonders verwickelt, „führt speciell die Regeln des Raisonnements aus, und ist zu vergleichen mit der Logik des Aristoteles." Von diesen beiden Systemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er sagt, „man habe viele alte Werke darüber, und die versus memoriales daraus seyen sehr verbreitet."

---

*) Transactions of the royal asiatic society of Great-Britain and Ireland Vol. I. Part. I., (London 1824): p. 19 — 43; (II., on the Philosophy of the Hindus Part. I. by Henry Thomas Colebrooke. Read June 21, 1823.)

A. „Der Urheber der Sanc'hya wird Kapila genannt, ein alter Weiser; die Einen sagen, er sey ein Sohn des Brahma, einer von den sieben großen Heiligen: die Anderen sagen, er sey eine Inkarnation des Wischnu, wie sein Schüler Asuri, und identisch mit dem Feuer." Ueber „das Alter der Aphorismen (Sutras) des Kapila" weiß Colebrooke nichts zu sagen; er erwähnt nur, „daß sie in anderen," sehr alten Büchern „schon angeführt werden," aber genau läßt sich nichts darüber angeben.

Die Sanc'hya theilt sich in verschiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnem von einander abweichen; sie wird „zum Theil für heterodox, zum Theil für orthodox" gehalten. „Der Zweck aller indischen Schulen und Systeme der Philosophie ist, anzugeben die Mittel, wodurch die ewige Glückseligkeit sowohl vor dem Tode, als nach dem Tode zu erlangen ist. Die Veda's sagen:" „„Was zu erkennen ist, ist die Seele, sie muß von der Natur abgeschieden werden, so wird sie nicht wieder kommen;"" — d. h. „sie ist der Metempsychose entnommen," und damit der Körperlichkeit, sie tritt nicht wieder in einem anderen Körper auf. „Diese Befreiung ist der wesentliche Zweck, der in allen atheistischen und theistischen Systemen vorhanden ist." Sie sagen nun: „Durch die Wissenschaft kann eine solche Befreiung erreicht werden, die zeitlichen Mittel, sich Vergnügen zu verschaffen, oder geistige und körperliche Uebel von sich abzuhalten, sind nicht hinreichend, selbst die Mittel, die die Veda's angeben, sind nicht dazu wirksam, — die geoffenbarte Weise; dieß ist die Vollbringung der religiösen Ceremonien, wie sie in den Veda's verordnet sind." In dieser Beziehung gelten die Veda's den Sanc'hya's nicht. Als solch ein Mittel gilt „vorzüglich das Opfer von Thieren." Dieß verwirft die Sanc'hya; „denn es sey verbunden mit dem Tode der Thiere, und die Hauptsache sey, kein Thier zu verletzen," zu tödten, „daher sey das Opfer nicht rein."

Andere Weisen der Befreiung vom Uebel sind die unge-

heuren Büßungen der Indier, womit ein Zurückgehen in sich verbunden ist. Brahma ist im Ganzen dieser Eine, schlechthin Unsinnliche, dieß höchste Wesen, wie es der Verstand nennt. Wenn nun so der Indier in der Andacht sich sammelt, sich in seine Gedanken zurückzieht, sich in sich koncentirt: so ist das Moment dieser reinen Koncentration Brahma; dann bin Ich Brahma. Dieß Zurückziehen in den Gedanken ist in der indischen Religion, wie in der indischen Philosophie. Die Philosophie will die Seligkeit erlangen durch das Denken, die Religion durch die Andacht. Sie sagen in Rücksicht dieser Seligkeit, daß sie das Höchste sey, daß diesem Zustande selbst die Götter untergeordnet seyen. Z. B. Indra, der Gott des sichtbaren Himmels, sey viel niedriger als die Seele in diesem kontemplativen Leben in sich selbst; „viele tausend Indras seyen vergangen," aber die Seele sey aller Veränderung entnommen. „Eine vollständige und ewige Befreiung von jeder Art Uebel ist" also „die Seligkeit;" und „sie wird erreicht" nach der Sanc'hya „durch die wahrhafte Wissenschaft." Sie ist daher von der Religion nur dadurch verschieden, daß sie eine ausführliche Denklehre hat, die Abstraktion nicht zu etwas Leerem macht, sondern zur Bedeutung eines bestimmten Denkens erhebt. „Diese Wissenschaft besteht," wie sie sagen, „in der richtigen Erkenntniß der Principe, die äußerlich wahrnehmbar sind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt."

Das Sanc'hya-System zerfällt in drei Abschnitte: 1) die Weise des Erkennens; 2) der Gegenstand des Erkennens; und 3) die bestimmte Form des Erkennens der Principe.

1. In Rücksicht des Ersten sagen sie, daß „es drei Arten der Evidenz gebe: erstens Wahrnehmung (perception), zweitens Raisonnement (inference, Folgerung), drittens Affirmation, auf welche sich alle übrigen Weisen der Erkenntniß, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition u. s. f. zurückführen lassen." Die Wahrnehmung bedarf keiner Erläuterung. Das Raisonnement ist ein

Schluß von Ursach und Wirkung, wobei nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird. „Es habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung; oder von der Wirkung auf die Ursache; oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z. B. werde präsumirt, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe: Feuer, wenn man einen Hügel rauchen sehe; oder man schließe auf die Bewegung des Monds, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe." Dieß sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Das Dritte ist „die Affirmation. Darunter ist verstanden Tradition, Offenbarung, z. B. die orthodoxen Veda's; im ausgebreiteteren Sinne wird die unmittelbare Gewißheit so genannt," Affirmation in meinem Bewußtseyn, in näherer Bestimmung „eine Versicherung durch mündliche Mittheilung oder durch Tradition." Dieß sind die drei Erkenntnißweisen.

2. Der Gegenstände des Erkennens oder „der Principien giebt das Sanc'hya-System fünf und zwanzig an," die ich nennen will, um das Ordnungslose darin zu zeigen: „1. Die Natur, als Ursprung von Allem, sey," sagen sie, „das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Theile, produktiv ohne Produktion," absolute Substanz. „2. Die Intelligenz, die erste Produktion der Natur und selbst andere Principe producirend, unterscheidbar," sagen sie, „als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten: Güte, Unreinheit oder Häßlichkeit" (foulness, Leidenschaft, Thätigkeit) „und Finsterniß. Sie seyen Eine Person und drei Götter" — sonst auch Trimurti —: „nämlich Brahma, Wischnu und Maheswara. 3. Das Bewußtseyn, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen, Meditationen Ich gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne," so wie der Intelligenz, „mich betreffen; kurz, daß Ich bin. Es geht aus von der Macht der Intelligenz, und producirt selbst

die folgenden Principe. 4 — 8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seyen, ausgehend vom Principe des Bewußtseyns, und selbst hervorbringend die fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum. 9 — 19. Die elf nächsten Principe seyen die Organe der Empfindung, die von der Ichheit producirt werde: Zehn äußerliche Organe, fünf der Sinne; fünf der Handlung: Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile. Das elfte Organ sey das des inneren Sinns. 20 — 24. Diese Principe seyen die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Aether den Raum einnehmend, Luft, Feuer, Wasser, Erde. 25. Die Seele." In dieser sehr unordentlichen Weise sehen wir nur die ersten Anfänge der Reflexion, die zusammengestellt als Allgemeines erscheinen. Diese Zusammenstellung ist aber, geschweige systematisch zu seyn, nicht einmal sinnig.

Vorher waren die Principe außereinander und nacheinander. In der Seele haben sie ihre Vereinigung. Von ihr sagen sie, „sie sey nicht producirt, auch nicht produktiv; sie sey individuell, so gebe es viele Seelen; sie sey empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich." Hier unterscheidet Colebrooke das theistische von dem atheistischen System der Sanc'hya. Jenes „nehme nicht nur individuelle Seelen, sondern auch Gott (Iswara) als Regierer der Welt an." Die Erkenntniß der Seele bleibt dann die Hauptsache. „Es sey durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraktion von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde, — wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden —: die Eine tragend und geleitet" (Natur?), „die Andere getragen und leitend" (Seele?). „Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sey die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwickelung der Intelligenz, und der übrigen Principe." Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist,

überhaupt, und für die Erhaltung desselben. Das ist ein großer Gedanke. Im Denken ist enthalten die Negation des Gegenstandes; und das negative Verhalten ist nothwendig, um zu begreifen. Es hat dieß viel mehr Tiefe, als das Gerede vom unmittelbaren Bewußtseyn. Wenn man dagegen sagt, die Orientalen haben in der Einigkeit mit der Natur gelebt: so ist dieß ein oberflächlicher und schiefer Ausdruck. Denn eben die Thätigkeit der Seele, der Geist ist allerdings in Verhältniß zur Natur, und in Einigkeit mit dem Wahrhaften der Natur. Aber diese wahrhafte Einigkeit enthält wesentlich das Moment der Negation der Natur, wie sie unmittelbar ist. Solche unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Thiere, das sinnliche Leben, Wahrnehmen. Das Geistige ist nur so eins mit der Natur, als in sich seyend, und zugleich das Natürliche als negativ setzend.

Die Idee, die also bei den Indiern vorhanden ist, ist Einigkeit der Natur und der Seele; und diese Einigkeit ist dann Schöpfung. Sie sagen: „Der Wunsch und Zweck der Seele sey Genuß und Befreiung. Sie sey zu diesem Behufe mit einer feinen Umgebung angethan, in welcher alle obigen Principe, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung enthalten seyen.“ Es ist in dieser Idee etwas von unserem Ideellen, von dem Ansich vorhanden; wie die Blüthe schon im Keim ideell, nicht aber wirksam und reell ist. Der Ausdruck dafür ist Lingam, die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche hochgestellt wird in allen indischen Vorstellungen. „Diese feine Gestalt nehme dann gröbere Körperlichkeit an, und verkleide sich in mehrere Gestalten.“ Und um nun das Herabfallen in die gröbere Körperlichkeit zu verhindern, ist die Kontemplation, die Philosophie als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstrakten Principien gesehen. Von der Schöpfung der konkreten Wirklichkeit des Universums ist Folgendes zu erwähnen: „Die körperliche Schöpfung bestehe in

der Seele, bekleidet mit gröberem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Wesen und fünf Ordnungen unterer Wesen, welche mit dem Menschen, der eine eigene Klasse bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen, und in drei Welten oder Klassen vertheilt sind. Die ersten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der indischen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajapatis, Indra u. s. f.; es sind sowohl Götter als Halbgötter." Brahma selbst ist hier vorgestellt als ein Geschaffenes. „Die fünf niederen Ordnungen sind" die Thiere: „Die vierfüßigen in zwei Klassen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fische und Insekten; und endlich fünftens die vegetabilischen und die unorganischen Substanzen. Der Aufenthalt der acht höheren Klassen sey im Himmel; sie genießen Güte und Tugend, und seyen somit glückselig, aber nur unvollkommen und vorübergehend. Darunter sey nun der Sitz der Finsterniß oder Täuschung, wo Wesen der niederen Ordnungen wohnen. Dazwischen sey die menschliche Welt, wo Falschheit (Foulness) oder Leidenschaft vorwalten."

„Diesen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten setzt nun das System noch eine andere Schöpfung gegenüber, die intellektuelle, bestehend in Verstandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klassen getheilt werden: Bestimmungen, die Hindernisse sind; die unfähig machen; die befriedigen; und die die Intelligenz vollkommen machen. 1. Von den hindernden Bestimmungen werden 62 aufgeführt: acht Arten des Irrthums; ebenso viel der Meinung (Täuschung); zehn der Leidenschaft (als des Extrems der Täuschung); achtzehn des Hasses (Düsterheit); ebenso viel des Kummers." Es zeigt sich hier mehr ein empirisch psychologisch beobachtendes Verfahren. „2. Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder acht und zwanzig Species: Beschädigung, Mangel der Organe u. s. f. 3. Die Befriedigung ist entweder innerlich oder äußerlich. Die innerliche Befriedigung ist vierfach: Die erste betrifft die Natur," das

ganz Allgemeine, Substantielle, „und wird gesetzt in die Meinung, daß die Erkenntniß eine Modifikation des Princips der Natur selbst sey; mit der Erwartung verknüpft einer Befreiung durch den Akt der Natur," — daß die Natur in der philosophischen Erkenntniß Befreiung gewähren werde. Die wahrhafte Befreiung ist jedoch nicht als Akt der Natur zu erwarten; es ist die Seele, die sie durch sich, durch ihre denkende Thätigkeit hervorzubringen hat. „Die zweite Befriedigung ist der Glaube, daß ascetische Uebungen hinreichen, sich der Befreiung zu versichern" (durch Schmerzen, Qualen, Büßungen). „Die dritte betrifft die Zeit: die Vorstellung, daß die Befreiung im Laufe der Zeit kommen werde, ohne Studium. Die vierte Befriedigung ist die durch die Vorstellung des Glücks, daß die Befreiung vom Schicksal abhange. Die äußerliche Weise der Befriedigung bezieht sich auf Enthaltsamkeit vom Genuß, aber aus sinnlichen Motiven, z. B. aus Abneigung gegen die Unruhe der Erwerbung" (des Handelns), „aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses," u. s. w. 4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben: unter anderen auch die „direkte" psychologische „Weise, den Geist zu vervollkommnen, z. B. durch Raisonniren, freundschaftliche Unterhaltung" u. s. w., wie man dieß auch in unseren angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. „Die Sanc'hya, wie die anderen indischen Systeme der Philosophie beschäftigen sich besonders mit den drei Qualitäten (Guna," Momenten) der absoluten Idee, „die als Substanzen, als Modifikationen der Natur vorgestellt werden." Es ist merkwürdig, daß bei den Indiern dieß in ihr beobachtendes Bewußtseyn gefallen ist, daß das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält, und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewußtseyn der Dreiheit, welches wir auch bei Plato und Anderen wiederfinden, ist dann verloren gegangen in der Region

des denkenden Betrachtens, und erhielt sich nur in der Religion, aber als ein Jenseitiges. Der Verstand ist dann dahinter gekommen, und erklärte es für Unsinn. Erst Kant hat zu seinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen. Die Wesenheit und Totalität des Begriffs von Allem, in seiner Substanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Bestimmungen absorbirt; und es ist das Interesse der Zeit geworden, dieß zum Bewußtseyn zu bringen.

Bei den Indiern ist dieß Bewußtseyn bloß durch sinnige Beobachtung hervorgegangen. Und sie bestimmen nun näher diese Qualitäten so: „Die erste und höchste sey die Güte (Sattwa), sie sey erhaben, erleuchtend, verbunden mit Freude, Glückseligkeit; die Tugend walte in ihr vor. Sie sey im Feuer überwiegend; darum steige die Flamme auf, und fliegen die Funken aufwärts. Wenn sie im Menschen das Uebergewicht habe, wie sie es in den acht höheren Ordnungen habe, so sey sie die Ursache der Tugend.“ Das ist also das durchaus und in jeder Rücksicht affirmative Allgemeine in abstrakter Form. „Die zweite und mittlere Qualität sey die Häßlichkeit (foulness) oder Leidenschaft (Rajas, Tejas,“ Trieb, Neigung), die für sich blind ist, das Unreine, Schädliche. „Sie sey thätig, heftig und veränderlich, verbunden mit Uebel und Unglück, das Uebergewicht habend in der Luft, weshalb der Wind sich kreuzweise bewege; in lebenden Wesen die Ursache des Lasters. Die dritte und letzte Qualität sey die Finsterniß (Tamas), sie sey träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuschung verbunden, das Uebergewicht habend in Erde und Wasser, weshalb diese fallen und nach unten streben; in lebendigen Wesen die Ursache der Dummheit.“ Die erste Qualität ist somit die Einheit mit sich; die zweite das Manifestiren, das Princip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit; die dritte dann aber bloß Negation, wie sie auch im Konkreten der Mythologie vorgestellt wird als Schiwa, Mahadewa (Maheswara), der Gott der Zerstörung und Veränderung. Der wichtige

Unterschied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Princip nicht ist die Rückkehr in das erste, wie der Geist, die Idee dieß fordert, vermittelst des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und in sich selbst zurückzugehen. Bei den Indiern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

„Diese drei Qualitäten werden vorgestellt als die Wesenheit der Natur. Die Sanc'hya sagt: „„Wir sprechen von ihnen, wie von den Bäumen eines Waldes."" Dieß ist jedoch ein schlechter Vergleich; denn der Wald ist nur ein abstrakt Allgemeines, worin die Einzelnen selbstständig sind. „In den religiösen Vorstellungen der Veda's" — (wo diese Qualitäten auch als Trimurti vorkommen) — „wird von ihnen gesprochen, als von successiven Modifikationen; so daß:" „„Alles zuerst Finsterniß war, dann den Befehl erhielt, sich zu verwandeln, so die Weise des Triebes, der Wirksamkeit (foulness) annahm"" — (die aber noch schlimmer ist), — „„bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahma's die Form der Güte annahm.""

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten. „Zur Intelligenz werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend; zweitens Wissenschaft und Kenntniß; drittens Leidenschaftslosigkeit, die entweder äußerliches sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sey, und aus der Ueberzeugung erwachse, daß die Natur ein Traum sey, eine bloße Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht. Diese sey achtfach," und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: „Das Vermögen, sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sey; das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen; das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einen Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können; der Besitz von unbegrenzter Aktion der Organe, so daß man mit den Fingerspitzen

den Mond berühren könne; unwiderstehlicher Wille, so daß man z. B. in die Erde tauchen könne, so leicht wie in Wasser; Herrschaft über alle belebte und unbelebte Wesen; die Kraft, den Lauf der Natur zu verändern; das Vermögen, Alles, was man wünsche, zu vollbringen."

„Daß solche transcendente Macht" (fährt Colebrooke fort) „dem Menschen in seinem Leben erreichbar sey, ist nicht der Sanc'hya-Sekte eigenthümlich, sondern allen Systemen und religiösen Vorstellungen gemein; und solche Macht wird von vielen Heiligen und Brahminen in Dramen und Volkserzählungen dargestellt und geglaubt." Die sinnliche Evidenz hilft dagegen nichts; denn sinnliche Wahrnehmung ist für die Indier überhaupt nicht vorhanden, Alles travestirt sich in Bilder der Phantasie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Macht schreibt die Sanc'hya dem Menschen zu, insofern er durch Bildung seines Denkens sich in die Innerlichkeit erhebt. „Die Yoga-sastra nennt in dem einen ihrer vier Kapitel eine Menge von Uebungen," wodurch solche Macht erlangt wird: z. B. „tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Athems und Unthätigkeit der Sinne begleitet sey, während eine vorgeschriebene Stellung beständig beibehalten werde. Durch solche Uebungen erlange der Adept die Kenntniß alles Vergangenen, wie Zukünftigen: Die Gedanken der Anderen zu errathen: die Stärke des Elephanten, den Muth des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben: in der Luft zu fliegen, im Wasser zu schwimmen, in die Erde zu tauchen: alle Welten in Einem Augenblicke zu übersehen, und andere wunderbare Thaten zu verrichten. Die schnellste Weise aber, die Glückseligkeit durch tiefe Kontemplation zu erreichen, sey diejenige Andacht zu Gott, welche darin bestehe, den mystischen Namen Gottes: Om stets zu murmeln." Dieß ist eine ganz allgemeine Vorstellung.

Colebrooke erwähnt näher die theistische und atheistische Thei-

lung der Sanc'hya. Während im theistischen System „Iswara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den anderen Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird: läugnet Kapila" (in der atheistischen Sanc'hya) „den Iswara, Urheber der Welt mit bewußten Willen (by volition), indem er anführt, daß es keinen Beweis für's Daseyn Gottes gebe. Die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durch's Schließen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sey, die Quelle aller individuellen Intelligenzen, und der Ursprung aller anderen Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln. Er bemerkt ausdrücklich, daß" „„die Wahrheit solch eines Iswara bewiesen ist,"" — „des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung —, aber" „„die Existenz von Wirkungen"" „(sagt er)" „„hängt von der Seele, dem Bewußtseyn, nicht von Iswara ab; Alles kommt von dem großen Princip, der Intelligenz her,"" der die individuelle Seele angehört, durch welche sie bethätigt wird.

3. Was den dritten Abschnitt der Sanc'hya betrifft, die bestimmtere Weise der Erkenntniß des Princips: so will ich hier noch einige Bemerkungen herausheben, die Interesse haben können. Von den verschiedenen schon angegebenen Erkenntnißarten bleibt die des Raisonnements, der Zusammenhang im Schluß durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung, hierbei Hauptbestimmung; und ich will angeben, wie sie dieß Verhältniß auffassen. „Der Verstand und alle anderen abgeleiteten Principe seyen Wirkungen. Von ihnen schließen sie auf ihre Ursachen;" dieß ist in einiger Rücksicht analog mit unserem Schließen, in anderer abweichend. Sie haben die Ansicht:" „„Die Wirkungen existiren schon vor dem Wirken der Ursache; denn was nicht existirt, kann nicht durch Kausalität in die Existenz gesetzt werden."" (Eine Konsequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt; denn der Satz: „Aus Nichts wird Nichts," an den auch Cole-

brooke hier erinnert, widerspricht der Erschaffung der Welt aus Nichts in unserer religiösen Form.) Colobrooke sagt: „Das ist, Wirkungen sind Edukte eher als Produkte.“ Es ist gerade die Frage: was sind Produkte? Nach den Indiern ist nun schon die Wirkung in der Ursache enthalten. Z. B. „sey das Oel schon in dem Samen des Sesamum, ehe es ausgepreßt wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroschen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe sie gemolken.“ Der Inhalt, „„das Wesen der Ursache und Wirkung ist dasselbe;““ „ein Stück Kleid sey nicht wesentlich verschieden von dem Garn, woraus es gewoben.“ So fassen die Indier dieß Verhältniß auf. Wenn man sagt: ex nihilo fit nihil, so muß man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in die Existenz bringt. Der Unterschied von Ursache und Wirkung ist nur ein Formenunterschied; der Verstand hält sie aus einander, nicht die Vernunft. Die Nässe ist dasselbe, wie der Regen. Wir nennen es in der Mechanik verschiedene Bewegungen, aber die Bewegung hat dieselbe Geschwindigkeit vor dem Stoß und nach demselben; — ein Verhältniß, das nach dem gewöhnlichen Bewußtseyn ganz verschieden ist. Dieß ist die Indifferenz von Ursache und Wirkung.

Die Indier schließen nun auf „„eine allgemeine Ursache, welche ununterscheidbar ist. Die bestimmten Dinge sind endlich;““ „und deshalb müsse es eine sie durchdringende Ursache geben.“ Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache; und dieß ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahiren davon. Die Wirkung geht von der Ursache aus; aber umgekehrt ist sie nicht selbstständig, sondern geht zurück in die allgemeine Ursache. Die Erschaffung der drei Welten tritt hervor; aber damit ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt. „Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstrecke, und hernach sie wieder innerhalb ihrer Schale zurückziehe: so werden bei dem allgemeinen Untergange und Auflö-

sung der Dinge, welche zu einer bestimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde u. s. f., welche die drei Welten konstituiren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen als die, in welcher sie aus dem ursprünglichen Principe hervorgingen, indem sie Schritt vor Schritt in ihre erste Ursache zurückkehren, — die höchste und ununterscheidbare, welche sey die Natur." Dieser werden „die drei Qualitäten: Güte, Leidenschaft und Finsterniß" beigelegt. Das nähere Verhältniß dieser Bestimmungen könnte sehr interessant seyn; aber es ist nur sehr oberflächlich aufgefaßt: „Die Natur wirke" nämlich „durch die Mischung dieser drei Qualitäten; jedes Ding habe alle drei in sich, wie drei Ströme, die zusammenfließen. Ebenso wirke sie durch Modifikation, wie das Wasser durch die Wurzeln der Pflanze eingesaugt, und innerhalb der Frucht geleitet, einen besonderen Wohlgeschmack erhalte." Es sind so nur die Kategorien von Vermischung und Modifikation vorhanden. Sie sagen: „Die Natur habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenschaften; die anderen Dinge nur, weil sie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden seyen."

Zu betrachten haben wir noch das Verhältniß der Natur zum Geist: „„Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist"" — (die Seele ist für sich, kein Gegenstand des Genusses, auch nicht hervorgebracht), — „„die Natur"" also „„verrichtet das Amt, die Seele vorzubereiten zu ihrer Befreiung, wie es die Funktion der Milch, — einer Substanz, die keine Empfindung hat, — ist, das Kalb zu ernähren."" Sie machen folgenden Vergleich: „Die Natur sey einer Bajadere gleich, die sich der Seele zeige, wie zu einer Audienz. Sie werde geschmäht über ihre Schamlosigkeit, sich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuschauers Preis zu geben." „„Aber sie tritt ab, wenn sie sich genug gezeigt hat; sie thut's, weil sie gesehen worden ist; und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Sie hat keinen weitern Gebrauch

für die Welt. Dennoch bleibt die Verbindung der Natur und der Seele fortdauernd bestehen.“ „Mit der Erreichung der geistigen Erkenntniß durch's Studium der Principien werde die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß:“ „„Ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existire.““ Die Ichheit ist nämlich noch unterschieden von der Seele, und zuletzt verschwindet die Ichheit, das Selbstbewußtseyn dem Indier: „„Alles was im Bewußtseyn, Verstande vorkommt, wird reflektirt von der Seele, aber als ein Bild, das den Krystall der Seele nicht beschmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Besitz dieser Selbstkenntniß““ — (ohne Ichheit) — „„betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der fruchtbaren Veränderung, und befreit von jeder andern Form und Wirkung des Verstandes, diese geistige Erkenntniß ausgenommen,““ — ein vermitteltes, geistiges Wissen von dem ebenso vergeistigten Inhalte, ein Wissen ohne Ichheit und Bewußtseyn. „„Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur so wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf schon vollendet ist, sich noch dreht, durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulses.““ Die Seele hat also nach den Indiern nichts mehr mit dem Körper zu thun, und ihr Verhältniß zu ihm wird damit ein überflüssiges. „„Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt und die Natur in Rücksicht der Seele aufhört: so ist die absolute und letztliche Befreiung vollendet.““ Dieß sind die Hauptmomente der Sanc'hya-Philosophie.

B. Die Philosophie des Gotama und Kanade gehören zusammen; *) „die Philosophie des Gotama wird Nyaya genannt (raisonnirend), die des Kanade Waiseshica (partiku-

*) Transactions of the Royal asiatic Society: Vol. I, Part. I, p. 92 — 118; (VII, Essay on the Philosophy of the Hindus Part. II. by Henry Thomas Colebrooke.)

lare). Die erstere ist eine besonders ausgebildete Dialektik, die zweite" dagegen „beschäftigt sich mit der Physik, d. h. mit den besondern oder sinnlichen Objekten." Colebrooke sagt: „Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat mehr die Aufmerksamkeit der Indier auf sich gezogen, als die Nyaya; und die Frucht dieser Studien ist eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen sich Arbeiten von sehr berühmten Gelehrten befinden."

„Die Ordnung, welche Gotama und Kanade beobachten, ist die, welche in einer Stelle der Veda's angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich: Enunciation, Definition und Untersuchung. Die Enunciation sey die Erwähnung eines Dinges bei seinem Namen, d. h. bei dem es bezeichnenden Ausdrucke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menschen geoffenbart betrachtet. Die Definition stelle die besondere Eigenschaft dar, welche den wesentlichen Charakter eines Dinges ausmache. Die Untersuchung bestehe in der Nachforschung über die Angemessenheit und das Genügende der Definition. In Uebereinstimmung hiermit schicken die Lehrer der Philosophie die wissenschaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort, und kommen dann auf die Untersuchung der so vorausgeschickten Subjekte." Mit dem Namen meint man die Vorstellung, womit in der Untersuchung verglichen wird, was in der Definition angegeben ist.

Das Fernere ist dann der zu betrachtende Gegenstand. „Gotama führt hier sechszehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz" — (das Formelle), — „und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und accessorisch, als zur Erkenntniß und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Die Nyaya stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, daß sie Glückseligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Uebel zum Lohne für eine vollkommene Erkenntniß der Principien

verspricht, welche sie lehre, d. h. der Wahrheit; meinend die Ueberzeugung von der ewigen Existenz der Seele, als trennbar von dem Körper," — der Geist für sich selbst. Die Seele ist dann selbst der Gegenstand, der erkannt und bewiesen werden soll. Das Nähere ist noch anzugeben.

Der erste Hauptpunkt, „die Evidenz des Beweises habe vier Arten: erstens die Wahrnehmung; zweitens das Schließen (inference), welches drei Weisen habe: von der Folge auf die Ursache, von der Ursache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz sey die Vergleichung; die vierte die Versicherung (Behauptung), sowohl Tradition, als Offenbarung in sich begreifend." Diese Arten des Beweises sind sehr ausgeführt, sowohl in dem alten Traktat, den man dem Gotama zuschreibt, als auch von unzähligen Kommentatoren.

Das Zweite ist der Gegenstand, der zu beweisen ist, der evident werden soll; hier werden zwölf Gegenstände angegeben. „Der erste und wichtigste" aber „sey die Seele, als vom Körper und den Sinnen sich unterscheidender Sitz der Empfindung und der Wissenschaft; — deren Existenz durch Neigung, Abneigung, Wollen u. s. w. bewiesen werde. Sie habe vierzehn Qualitäten, als: Zahl, Größe, Besonderheit, Verbindung, Absonderung, Intelligenz, Vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Wille, Verdienst, Schuld und Einbildungskraft." Wir sehen auch in diesen ganz ordnungslosen ersten Anfängen der Reflexion keinen Zusammenhang noch Totalität der Bestimmungen. „Der zweite Gegenstand der Erkenntniß sey der Körper; der dritte die Organe der Empfindung, wobei die fünf äußeren Sinne genannt werden. Sie seyen nicht Modifikationen des Bewußtseyns (wie die Sanc'hya behauptet), sondern Material aus den Elementen, respektiv aus Erde, Wasser, Licht, Luft und Aether bestehend. Der Augapfel sey nicht (sagen sie) das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; sondern das Organ des Sehens sey ein Lichtstrahl, der vom Auge ausgehe zum Gegenstande:

das Organ des Hörens der Aether, der in der Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenstande durch den dazwischen befindlichen Aether kommunicire. Jener Lichtstrahl sey gewöhnlich nicht sichtbar, gerade wie ein Licht nicht um Mittag gesehen werde, aber unter gewissen Umständen sey er zu sehen. Beim Geschmack sey Wäßriges (wie der Speichel) das Organ" u. s. w. Aehnliches, wie hier vom Sehen gesagt wird, findet sich auch bei Plato im Timäus. *) Interessante Bemerkungen über den Phosphor des Auges sind in einem Aufsatze von Schultz in Göthe's Morphologie enthalten. Beispiele, daß Menschen bei Nacht gesehen haben, so daß ihr Auge den Gegenstand erleuchtet, kommen in Menge vor; aber die Erscheinung verlangt allerdings besondere Umstände. „Der vierte Gegenstand seyen die Gegenstände der Sinne. Hier schaltet Cesava (ein Kommentator) die Kategorien des Kanade ein, deren sechs seyen: Die erste derselben sey die Substanz; dieser gebe es neun: Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, Verstand." Die Grundelemente der „materiellen Substanzen werden von Kanade so angesehen, als seyen sie ursprünglich Atome und nachher deren Aggregate. Er behauptet die Ewigkeit der Atome;" und es wird dann Vieles beigebracht über die Verbindung der Atome, wobei auch die Sonnenstäubchen vorkommen. „Die zweite Kategorie sey die Qualität, deren es vier und zwanzig gebe: 1) Farbe, 2) Geschmack, 3) Geruch, 4) Gefühl, 5) Zahl, 6) Größe, 7) Individualität, 8) Verbindung, 9) Trennung, 10) Priorität, 11) Posteriorität, 12) Schwere, 13) Flüssigkeit, 14) Zähigkeit, 15) Klang, 16) Intelligenz, 17) Vergnügen, 18) Schmerz, 19) Verlangen, 20) Abneigung, 21) Willen, 22) Tugend, 23) Laster, 24) eine Fähigkeit, welche drei Arten in sich begreife: Geschwindigkeit, Elasticität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie sey die Aktion: die vierte die Ge-

---

*) *p.* 45 — 46 (*Steph.*); *p.* 50 — 53 (*Bekk.*).

meinschaft: die fünfte der Unterschied: die sechste die Verbindung (aggregation), die letzte des Kanade; andere Schriftsteller fügen noch die Negation als die siebente hinzu." Dieß ist die Art und Weise, wie die Philosophie bei den Indiern aussieht.

Auf die zwei Hauptpunkte, die Evidenz, und das, was zu wissen interessant ist, läßt nun die Philosophie des Gotama als den dritten Punkt „den Zweifel" folgen. Ein anderer Punkt ist „der regelmäßige Beweis," das förmliche Raisonniren, „oder der vollständige Syllogismus (Nyaya), welcher aus fünf Propositionen bestehe: 1) der Satz, 2) der Grund, 3) der Beweis (the instance), 4) die Anwendung, 5) der Schluß. Z. B. 1) dieser Hügel ist feurig; 2) denn er raucht; 3) was raucht, ist feurig, wie ein Küchenheerd; 4) zugegeben" (accordingly, nun aber) „der Hügel raucht; 5) darum ist er feurig." Dieß wird so vorgetragen, wie bei uns die Syllogismen; aber es kommt so heraus, daß das, warum es sich handelt, vorn gesetzt ist. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dieß ist die gewöhnliche Form, und es kann uns an diesen Beispielen genügen. Wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zusammenfassen.

Wir haben in Indien gesehen, daß das Sammeln der Seele in sich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das sich für sich konstituirt, die Hauptsache ist. Dieß Fürsichwerden der Seele auf die abstrakteste Weise können wir intellektuelle Substantialität nennen; aber es ist hier nicht Einheit des Geistes und der Natur, sondern gerade das Gegentheil vorhanden. Dem Geist ist die Betrachtung der Natur nur Mittel, Uebung des Denkens, die zum Ziel hat die Befreiung des Geistes. Die intellektuelle Substantialität ist das Ziel, in der Philosophie aber ist sie im Allgemeinen die wesentliche Grundlage, der Anfang; Philosophiren ist dieser Idealismus, daß das Denken für sich ist, die Grundlage der Wahrheit ist. Die intellektuelle Sub-

stantialität ist das Gegentheil von der Reflexion, dem Verstande, der subjektiven Individualität der Europäer. Es ist bei uns von Wichtigkeit, daß Ich es will, weiß, glaube, meine, nach den Gründen, die ich dazu habe, nach meiner Willkür; Diesem wird ein unendlicher Werth zugeschrieben. Die intellektuelle Substantialität ist hierzu das Extrem, da vergeht alle Subjektivität des Ich; für diese ist alles Objektive eitel geworden, es giebt für sie keine objektive Wahrheit, Pflicht, Recht, und so ist die subjektive Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es ist das Interesse, zu der intellektuellen Substantialität zu kommen, um jene subjektive Eitelkeit mit aller ihrer Gescheutheit und Reflexion darin zu ersäufen. Dieß ist der Vortheil dieses Standpunkts.

Der Mangel besteht darin, daß, indem die intellektuelle Substantialität als Ziel und Zweck für das Subjekt vorgestellt wird, als ein Zustand, der für das Interesse des Subjekts hervorgebracht werden soll, die Objektivität überhaupt mangelt. So sehr auch diese intellektuelle Substantialität das Objektivste ist, so ist sie doch nur ganz abstrakt objektiv; daher fehlt ihr die wesentliche Form der Objektivität. Eben jene intellektuelle Substantialität, die so in der Abstraktion bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjektive Seele; es soll Alles darin untergehen. Wie in der Eitelkeit, wo nur die subjektive Macht des Verneinens das Bleibende ist, Alles untergeht: so enthält ebenso dieß Abstrakte der intellektuellen Substantialität nur die Flucht ins Leere und Bestimmungslose. Es fehlt ihr die in sich selbst formirende Objektivität; und es ist nun darum zu thun, daß dieser Boden, diese Bestimmung hervortreibe, — die unendliche Form, die das ist, was man das Denken nennt, die sich bestimmende Objektivität. Dieß Denken ist erstens als subjektiv das Meinige (Ich, meine Seele denkt); aber zweitens ist dasselbe auch die Allgemeinheit, welche die intellektuelle Substantialität enthält; und drittens ist das Denken die formirende Thätigkeit,

das Princip des Bestimmens. Wir haben so eine zweite Weise der Objektivität, die unendliche Form in sich ist. Dieß ist der wahrhafte Boden, der bereitet werden soll, der sich selbst entfaltet, bestimmt, und auf diese Weise dem besonderen Inhalt einen Platz giebt, ihn gewähren läßt und in sich erhält.

In der orientalischen Anschauung taumelt das Besondere, ist bestimmt, vorüberzugehen; im Boden des Denkens dagegen hat es auch seine Stelle. Es kann sich in sich wurzeln, kann fest werden; und es ist dieß der harte, europäische Verstand. Um ihn sich abzuthun, dienen solche orientalische Vorstellungen. Aber im Boden des Denkens ist er flüssig erhalten, soll nicht für sich werden, sondern nur Moment des ganzen Systemes seyn. In der orientalischen Philosophie haben wir auch bestimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung ist ganz gedankenlos, ohne Systematisirung, weil sie darüber steht, außer der Einheit. Jenseits steht die intellektuelle Substantialität, diesseits ist es dann trocken und dürftig. Das Besondere hat so nur die hölzerne Form des Raisonnirens und Schließens, wie auch bei den Scholastikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Besonderen sein Recht geschehen; es kann als Moment der ganzen Organisation angesehen, begriffen werden. In der indischen Philosophie ist die Idee nicht gegenständlich geworden; das Aeußere, Gegenständliche ist daher nicht nach der Idee begriffen worden. Es ist dieß das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objektive Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjekts. Das Allgemeine, Substantielle selbst soll Objektivität haben. Indem das Denken dieß Allgemeine, der Boden des Substantiellen ist, und zugleich Ich ist, — das Denken ist das Ansich und existirt als freies Subjekt —: so hat das Allgemeine unmittelbare Existenz und Gegenwart; es ist nicht nur ein Ziel, ein Zustand, in den übergegangen werden soll, sondern die Absolutheit ist gegenständlich.

Diese Bestimmung ist es, die wir in der griechischen Welt vorfinden, und deren Ausbildung der Gegenstand unserer weiteren Betrachtung ist. Zuerst tritt das Allgemeine als ganz abstrakt auf, so steht es der konkreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden beider, für die konkrete Welt und für das, was an sich ist. Dieß ist nicht ein Jenseitiges, sondern das Gegenwärtige gilt dafür, daß es in dem Ansich stehe, oder das Ansich, das Allgemeine ist die Wahrheit der Gegenstände.

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimathlich zu Muthe. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht so wie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen direkt oder indirekt, — indirekt durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von Seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direktion aus dem römischen zu schöpfen. Die germanische Gedrungenheit hat es nöthig gehabt, durch den harten Dienst der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekommen, hindurchzugehen, und in Zucht gehalten zu werden. Erst dadurch ist der europäische Charakter mürbe und fähig gemacht für die Freiheit. Nachdem also die europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, auf die Gegenwart gesehen hat: so ist das Historische aufgegeben, das von Fremden Hineingelegte. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimath zu seyn; dieß zu genießen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz

ihr Latein und ihr Römerthum. Höhere, freiere Wissenschaft (philosophische Wissenschaft), wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd, und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, — so nach solchem Lande, solchem Zustande.

Was aber uns heimathlich bei den Griechen macht, ist, daß wir sie finden, daß sie ihre Welt sich zur Heimath gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimathlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimathlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus, hinüber, — so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantiellen Anfänge ihrer Religion, Bildung, gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und Aegypten erhalten; aber sie haben das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was sie, wie wir, daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist.

Man kann deswegen bei der Geschichte des griechischen Lebens ebenso sehr, als man weiter zurückgeht und zurückgehen muß, auch diesen Rückgang entbehren, und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüthe, wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwickelung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß. Sie haben sich darin als Freie gewußt, und betragen. Die Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist dieser eigenthümliche geistige Hauch, — der Geist der Freiheit und Schönheit, der als Form einer Seits genommen werden kann, der es aber anderer Seits eben ist, was in der That das höhere Substantielle ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantielle ihrer Bil-

dung sich selbst erschaffen (und gleichsam undankbar den fremden Ursprung vergessen, in den Hintergrund gestellt, — vielleicht in das Dunkel der Mysterien, das sie vor ihnen selbst sich geheim gehalten, vergraben), sich ihre Existenz heimathlich gemacht: sondern diese ihre geistige Wiedergeburt — was ihre eigentliche Geburt ist — auch geehrt. Sie sind nicht nur Diese gewesen, haben dieß gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und was sie aus sich gemacht: sondern haben diese Heimathlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Anfang und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewußt und dankbar und freudig sich vorgestellt, — nicht um zu seyn, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist — als aus geistiger Wiedergeburt geboren — ist dieß, sich dessen bewußt zu seyn, als des Ihrigen: α) es zu seyn, und β) es auch entstanden zu wissen und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt, und für sich ihnen zu Gute wird. Sie wissen von dem Grunde und Ursprung als einem Grunde und Ursprung, — aber bei ihnen. Sie haben somit von Allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, Himmel, Winde, Berge, Flüsse haben sie sich vorgestellt: sondern von allen Seiten ihres Daseyns, — wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, Ackerbau, Oelbaum, Pferd, Ehe, Eigenthum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten u. s. f., — von allem diesen so den Ursprung in anmuthigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen es geworden. Nach dieser äußerlichen Seite haben sie es historisch bei sich entstehen sehen als ihre Werke und Verdienste.

In dieser existirenden Heimathlichkeit selbst, aber dann dem Geiste der Heimathlichkeit, in diesem Geiste des vorgestellten Beisichselbstseyns, des Beisichselbstseyns in seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem

Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne — (daß was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist) — liegt auch der Keim der denkenden Freiheit, und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist.

Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dieß: bei sich zu Hause zu seyn, — daß der Mensch in seinem Geiste zu Hause sey, heimathlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimathlich ist, so müssen wir besonders in ihrer Philosophie zu Hause bei ihnen seyn, — nicht aber als bei ihnen, da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist, und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem Freien von allen Besonderheiten zu thun haben. Die Entwickelung des Gedankens ist bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten, hat sich entfaltet; und wir können sie betrachten, ohne weitere äußere Veranlassungen aufsuchen zu müssen. Um griechische Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehen bleiben.

Wir müssen aber ihren Charakter und Standpunkt näher bestimmen. Die Griechen haben ebenso sehr eine Voraussetzung, als sie aus sich selbst hervorgegangen sind. Diese ist geschichtlich. In Gedanken aufgefaßt, ist sie die orientalische Substantialität der Einheit des Geistigen und Natürlichen. Sie ist natürliche Einheit. Nur aus sich hervorgehen, in sich seyn, ist das andere Extrem der abstrakten Subjektivität (der reine Formalismus), wenn sie noch leer ist, oder vielmehr sich leer gemacht hat, — das abstrakte Princip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen beiden in der schönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, daß die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt. Der Geist, in die Natur versenkt, ist in substantieller Einheit mit ihr, und indem er Bewußtseyn ist, ist er vornehmlich Anschauung, — Maßloses überhaupt; als subjektives Bewußtseyn allerdings gestaltend, — aber maßlos. Die Griechen hatten die substantielle Einheit der Natur und des

Geistes zur Grundlage, zu ihrem Wesen; und es so zum Gegenstande habend und wissend, — aber als darin nicht untergehend, sondern in sich gegangen, — sind sie nicht zum Extrem der formellen Subjektivität zurückgetreten: sondern zugleich im Einen bei sich, also als freies Subjekt, das zum Inhalt, Wesen, Substrat noch jene erste Einheit hat, — als freies Subjekt seinen Gegenstand zur Schönheit bildend. Die Stufe des griechischen Bewußtseyns ist Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der Gedanke aus dem Geiste entsprungen; aber so, daß die geistige Individualität noch nicht für sich ist, als abstrakte Subjektivität, die sich dann in ihr selbst ihr Daseyn zur Gedankenwelt auszubilden hat. Sondern diese Subjektivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr; so daß aber diese natürliche Weise nicht in gleichem Range, Würde steht, noch das Ueberwiegende ist, wie im Orient. Jetzt hat das Princip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existirenden Gestaltungen; sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes, und zum Mittel und Weise der Existenz des Geistes herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, sich in sich selbst vorzustellen, und darauf seine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und mußte also hier Statt finden, da die geistige Substanz der Freiheit die Grundlage ihrer Sitten, Gesetze und Verfassungen war. Weil das Naturmoment noch darin enthalten ist, so ist die Weise der Sittlichkeit des Staats noch mit Natürlichkeit behaftet. Die Staaten sind kleine Natur-Individuen, die sich nicht zu Einem Ganzen vereinigen konnten. Das Allgemeine steht nicht frei für sich, das Geistige ist so noch beschränkt. In der griechischen Welt wird die an und für sich seyende ewige Sache ausgeführt durch den Gedanken, zum Bewußtseyn gebracht; aber so, daß die Subjektivität noch in zufälliger Bestimmung ihr gegenüber steht, weil sie noch wesentliche Beziehung auf die Natürlichkeit hat.

Die orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den griechischen Geist zum Maaße gebracht, und in die Enge gezogen worden. Er ist Maaß, Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduktion des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichthum der griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmuthiger Einzelnheiten, — in dieser Heiterkeit in allem Daseyn. Das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten: diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der orientalischen Phantasien, der ägyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber, die griechischen Heiterkeiten (schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (Institutionen und Thaten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können: so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichthum der Einzelnheiten, so wie die orientalische Größe, in die Enge zieht, und auf seine einfache Seele reducirt, die aber in sich der Quellpunkt des Reichthums einer höheren idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

„Aus deinen Leidenschaften, o Mensch," sagte ein Alter, „hast du den Stoff deiner Götter genommen," — wie die Morgenländer (Indier vornehmlich) aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; — „aus dem Gedanken," kann man hinzusetzen, „nimmst du das Element und den Stoff zu Gott." Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht. Es ist nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegentheil. So erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstrakt, und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande giebt. Der Anfang ist selbst, als unmittelbarer, Anfang in der Form der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit selbst. Dieß theilt er mit dem Orientalischen selbst. Indem

er aber den Inhalt des Orients auf ganz arme Bestimmungen reducirt, so sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden, das Allgemeine oder den Begriff, und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist. Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat, und nur der Gedanke an sich ist: so liegt darin der Grund, daß wir bei den Griechen mit der Naturphilosophie der ionischen Schule anfangen.

Was den äußerlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, so fällt dieser Anfang der griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Cyrus, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien. Indem diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zu Grunde ging, trat die Philosophie auf. Crösus und die Lydier hatten zuerst die ionische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die persische Herrschaft sie ganz, so daß die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Kolonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der ionischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen. Die Pelopiden und die anderen größtentheils fremden Königsstämme waren untergegangen. Griechenland war in vielfache Berührung nach außen gekommen, Theils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande. Das patriarchalische Leben war vorbei; es trat in vielen Staaten das Bedürfniß zu gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen, — sich frei zu konstituiren, ein. Wir sehen viele Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren

Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt. Solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind Theils Berather gewesen, — der gute Rath wurde häufig auch nicht befolgt; Theils sind sie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden, — diese Männer zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück. Andere sind gewaltsame, wenn auch nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, Andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

Unter diese so eben charakterisirten Männer gehören die in neueren Zeiten aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen sogenannten sieben Weisen. Insofern sie als nähere Denkmale der Geschichte der Philosophie gelten, so ist ihr Charakter im Eingang der Philosophie kürzlich näher anzugeben. Sie traten in jenen Verhältnissen auf, Theils an dem Kampfe der ionischen Städte Theil nehmend, Theils auswandernd, Theils auch als angesehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulus, Chilon, Bias, Pittakus. „Hermippus" bei Diogenes Laertius *) „erwähnt siebzehn, unter denen Verschiedene sieben verschiedentlich auswählen." Nach Diogenes Laertius nennt schon ein älterer, „Dicäarch nur vier, die einstimmig nach Allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakus und Solon." **) Sonst werden noch genannt: Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherecydes u. s. f.. Dicäarch bei Diogenes ***) sagt von ihnen, „sie seyen weder Weise noch Philosophen, sondern verständige Männer

---

*) Libr. I, §. 42.

**) *Libr. I*, §. 41.

***) Libr. I, §. 40: *ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς, οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.*

und Gesetzgeber gewesen," — geniale Männer. Und dieß Urtheil ist das Allgemeine geworden, und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Uebergangs der Griechen aus einem patriarchalischen Verhältnisse der Könige zu einem gesetzlichen oder gewaltthätigen. Der Ruhm der Weisheit Jener gründet sich einer Seits darauf, daß sie das praktisch-Wesentliche des Bewußtseyns, d. i. das Bewußtseyn der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffaßten, es als Sittensprüche und zum Theil als bürgerliche Gesetze aussprachen, und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften; Theils indem sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloß als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und spekulativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen selbst erhellt. Diese Männer haben nicht wesentlich die Wissenschaft, das Philosophiren zu ihrem Zwecke gemacht; und von Thales heißt es ausdrücklich, er habe erst in der spätern Zeit seines Lebens dem Philosophiren sich gewidmet. Politisches Verhältniß war das Häufigste. Es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dieß bei uns genommen wird, wo die praktische Thätigkeit einem besonderen Zweig der Staatsverwaltung, Gewerbe, Oekonomie u. s. w. sich widmet; sondern sie lebten in demokratischen Staaten, und theilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner, wie die großen griechischen Individuen, Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes; sondern Staatsmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung, Feststellung, ganze Anordnung und Einrichtung, — beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

So erscheinen besonders Thales und Bias für die ioni-

schen Städte. Herodot *) spricht von Beiden, und sagt von Thales, daß „er schon vor der Unterwerfung der Jonier“ (wie es scheint durch Krösus) „ihnen angerathen habe, eine oberste Rathsversammlung (ἐν βουλευτήριον) in Teos, dem Mittelpunkt der ionischen Völker, zu konstituiren,“ — also einen Föderativstaat mit Haupt- und Bundesstadt; wobei „sie nichts desto weniger besondere Völkerschaften (δῆμοι) bleiben sollten.“ Diesen Rath haben sie jedoch nicht befolgt. Dieß hat sie vereinzelt, geschwächt, und davon war die Folge ihre Besiegung. Es ist den Griechen immer schwer geworden, sich ihrer Individualität zu begeben. Ebenso wenig haben die Jonier „den Rath des Bias von Priene“ befolgt, „der“ später — (als „Harpagus,“ der Feldherr des Cyrus, welcher „die Unterwerfung der Jonier vollendete,“ .. „sie ins Gedränge gebracht hatte“) — im entscheidenden Zeitpunkt „ihnen, als sie im Panionium versammelt waren, den heilsamsten Rath gegeben: Sie sollten in einer gemeinschaftlichen Flotte nach Sardinien ziehen, dort Einen ionischen Staat errichten. So würden sie der Knechtschaft entgehen, glücklich seyn, und die größte Insel bewohnend sich die anderen unterwerfen; wenn sie aber in Jonien blieben, so sehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit.“ Diesem Rath giebt auch Herodot seine Zustimmung: „Wenn sie denselben befolgt hätten, so wären sie die glücklichsten der Griechen geworden.“ So etwas geschieht nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältnissen sehen wir auch die anderen Weisen. Solon war Gesetzgeber in Athen, und ist dadurch vornehmlich berühmt. Wenige Menschen haben diese hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Gesetzgebers zu erlangen. Mit ihm theilen ihn nur Moses, Lykurg, Zaleukus, Numa u. s. w. Es finden sich unter den germanischen Völkern keine Individuen, die diesen Ruhm haben, die Gesetzgeber ihrer Völker zu

---

*) Libr. I, c. 169 — 171.

seyn. Heut zu Tage kann es keine Gesetzgeber geben; die gesetzlichen Einrichtungen, rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden. Es ist sehr wenig mehr zu machen; nur weitere Bestimmung des Details, sehr unbedeutende Nebenbestimmungen können noch durch den Gesetzgeber, gesetzgebende Versammlungen gegeben werden. Es handelt sich nur um Sammlung, Redaktion und Ausbildung des Einzelnen. Und doch auch Solon und Lykurg haben nichts gethan, als der Eine den ionischen Geist, wie der Andere den dorischen Charakter, die sie vor sich hatten, und nur das an sich Vorhandene waren, zum Bewußtseyn (in eine andere Form) zu bringen, das Momentane der Zerrüttung zu Ende zu bringen, und diesem Uebelstande auch durch wirkliche Gesetze abzuhelfen.

Solon ist dabei kein vollkommener Staatsmann gewesen; dieß zeigt sich im Verfolg seiner Geschichte. Eine Verfassung, die dem Pisistratus gestattete, sich sogleich, noch in seiner Gegenwart, zum Tyrannen aufzuwerfen, welche Verfassung so wenig kraftvoll in sich, organisch war, daß sie ihrem Umsturz nicht begegnen konnte, — und welcher Macht? — setzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann sonderbar scheinen; einem solchen Angriff muß eine Verfassung Widerstand leisten können. Aber näher, was that Pisistratus? Das Verhältniß der sogenannten Tyrannen wird am klarsten durch das Verhältniß des Solon zum Pisistratus. Als ordentliche Verfassungen und Gesetze bei den Griechen nothwendig wurden: so sehen wir Gesetzgeber und Regenten von Staaten entstehen, die dem Volke Gesetze auflegten, und es nach diesen beherrschten. Das Gesetz als allgemein erscheint dem Individuum als Gewalt, insofern es das Gesetz nicht einsieht, nicht begreift; — so als Gewalt noch jetzt. So zuerst dem ganzen Volke, bis nachher nur dem Einzelnen. Es ist nothwendig, ihm zuerst Gewalt anzuthun, bis es zur Einsicht kommt, und das Gesetz ihm zu seinem Gesetz wird, aufhört ein Fremdes zu seyn. Die meisten

Gesetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es selbst, dem Volke diese Gewalt anzuthun, und die Tyrannen desselben zu seyn. Welche es nicht selbst übernahmen, — in solchen Staaten mußten es andere Individuen übernehmen; die Sache selbst ist nothwendig.

So sehen wir Solon, — dem seine Freunde riethen, sich der Herrschaft zu bemächtigen, „weil das Volk selbst es gern gesehen hätte, wenn er die Tyrannis übernähme," *) — „sie ausschlagen, und es zu verhindern suchen, als ihm Pisistratus deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Absicht des Pisistratus merkte, kam er in die Volksversammlung mit Panzer und Schild," was damals schon ungewöhnlich war, **) „und gab dem Volke das Vorhaben des Pisistratus an. Er sagte:" „„Männer von Athen! ich bin weiser als Einige und muthiger als Andere; weiser als diejenigen, welche den Betrug des Pisistratus nicht merken, muthiger als die, welche ihn wohl einsehen, aber aus Furcht schweigen."" ***) „Als er nichts vermochte, verließ er Athen." †) Nach Diogenes Laertius ††) soll Pisistratus sogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes uns erhalten, an Solon in dessen Abwesenheit geschrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger in Athen bei ihm zu leben: „Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte; denn ich bin aus Kodrus Geschlecht. Ich habe also nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodrus und seinem Geschlechte zu erhalten geschwo-

---

*) Diog. Laërt. Libr. 1, §. 48: προσεῖχον αὐτῷ ὁ δῆμος, καὶ ἡδέως καὶ τυραννεῖσθαι ἤθελον παρ' αὐτοῦ.

**) Thucydides (I, 6) führt es als eine Unterscheidung der Griechen und Barbaren an, daß die Griechen, und unter ihnen zuerst die Athener, die Bewaffnung im Frieden ablegten.

***) Diog. Laërt. I, §. 49.

†) *Diog. Laërt. I*, §. 50.

††) Libr. I, §. 53 — 54.

ren, aber entrissen hatten. Sonst thue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menschen, sondern wie du den Athenienſern die Gesetze bestimmt hast, so halte ich darauf, (ἐπιτροπῶ), daß sie im bürgerlichen Leben sich verhalten (πολιτεύειν);" — (sein Sohn Hippias ebenso.) „Und diese Verhältnisse erhalten sich besser als in einer Volksregierung. Denn ich erlaube Niemand Unrecht zu thun (ὑβρίζειν), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (πλεῖόν τι φέρομαι), als das Ansehn und die Ehre, und die festgesetzten Gaben" (Einkünfte, τὰ ὁητὰ γέρα), „wie sie den früheren Königen dargebracht wurden. Jeder Athener giebt den Zehnten seiner Einnahme nicht mir, sondern für die Kosten der öffentlichen Opfermahle, und sonst für das Gemeinwesen, und für den Fall eines Krieges. Ich zürne dir nicht, daß du meinen Anschlag aufdecktest. Denn du thatest dieß mehr aus Liebe zum Volk, als aus Haß gegen mich; und weil du noch nicht wußtest, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn du sie schon gekannt hättest, würdest du sie dir haben gefallen lassen, und nicht geflohen seyn." u. s. w. Solon in der Antwort sagt: *) daß er „weder auf Pisistratus einen persönlichen Groll habe, und ihn den besten aller Tyrannen nennen müsse. Allein zurückzukehren, zieme sich ihm nicht. Da er den Athenienſern die Gleichheit der Rechte zum Wesen ihrer Verfassung gemacht, die Tyrannis selber ausgeschlagen: so würde er durch seine Rückkehr das billigen, was Pisistratus thue."

Die Herrschaft des Pisistratus gewöhnte die Athenienſer an die Gesetze des Solon, und machte sie zur Sitte; so daß nach Vollendung dieser Angewöhnung die Oberherrschaft überflüssig wurde, und seine Söhne aus Athen vertrieben wurden, und jetzt erst die solonische Verfassung sich für sich erhielt. Solon hat so die Gesetze wohl gemacht, aber ein Anderes ist es, diese

---

*) *Diog. Laërt. I*, §. 66 — 67.

gesetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, Sitte, zum Leben eines Volkes zu machen.

Was in Solon und Pisistratus getrennt war, sehen wir bei Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene Beides vereinigt.

Dieß mag genug seyn von dem äußeren Leben der sieben Weisen. Sie sind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns aber zum Theil sehr oberflächlich und abgedroschen. Dieß hat seinen Grund darin, weil unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind; auch in den Sprüchen Salomonis wird uns Vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen. Aber ein Anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen. Dem Solon werden viel Distichen zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, daß sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes *) sagt, Solon „habe gesagt: Die Gesetze gleichen den Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen sie;“ ... „Die Sprache sey Bild der Handlung.“ u. s. w. Solche Sätze sind nicht Philosophie, sondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke sittlicher Pflichten, Maximen, wesentliche Bestimmungen. Dieser Art sind die Sprüche ihrer Weisheit; manche sind unbedeutend, manche aber erscheinen unbedeutender als sie sind. So sagt Chilon z. B. „Verbürge dich, so steht dir Schaden bevor“ (ἐγγύα, πάρα δ᾽ ἄτα). Einer Seits ist dieß eine ganz gemeine Lebens-, Klugheitsregel; aber die Skeptiker haben diesem Satze eine viel höhere allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen ist. Dieser Sinn ist: „Knüpfe dein Selbst an irgend etwas Bestimmtes, so geräthst du in Unglück.“ Die Skeptiker führten diesen Satz für sich an, als läge der

*) *Libr. I*, §. 58.

Skepticismus darin; das Princip der Skeptiker ist: Nichts Endliches, Bestimmtes ist an und für sich, es ist nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes. Kleobulus sagt: *μέτρον ἄριστον*, ein Anderer: *μηδὲν ἄγαν*; dieses hat auch allgemeineren Sinn. Das Maß, das *πέρας* des Plato gegen das *ἄπειρον*, das Bestimmte ist das Beste, — das sich selbst Bestimmende gegen das Unbestimmte. Das Maß ist so im Seyn die höchste Bestimmung.

Einer der berühmtesten Sprüche ist der von Solon in seiner Unterredung mit Krösus, die Herodot*) nach seiner Weise sehr ausführlich erzählt. Das Resultat davon ist: „Daß Niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen ist.“ Aber das Merkwürdige dieser Erzählung ist, daß wir daraus den Standpunkt der (griechischen) Reflexion Solons und seiner Zeit näher erkennen können. Wir sehen, daß die Glückseligkeit vorausgesetzt ist als das wünschenswerthe höchste Ziel, als die Bestimmung des Menschen; vor der kantischen Philosophie ist die Moral so — als Eudämonismus — auf die Bestimmung der Glückseligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über das Sinnliche, was angenehm, Genuß für das Gefühl ist. Fragen wir, was Glückseligkeit ist, was für die Reflexion darin liegt: so enthält sie allerdings eine Befriedigung des Individuums, auf welche Weise es auch sey, durch äußere und innere (physische und geistige) Genüsse, wozu die Mittel in der Hand des Menschen sind. Ferner aber liegt darin, daß nicht jeder sinnliche, unmittelbare Genuß zu ergreifen sey, sondern die Glückseligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes; nicht allein liegt darin das Princip des Genusses, des Vergnügens, sondern das Ganze ist das Princip, das Einzelne muß zurückgesetzt werden. Eudämonismus enthält die Glückseligkeit als Zustand für das ganze Leben, stellt Totalität

---

*) *Libr. I, c.* 30 — 33.

des Genusses auf. Diese ist etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüsse, sich nicht dem Momentanen zu überlassen; sondern die Begierde zu hemmen, allgemeinen Maßstab vor Augen zu haben. Mit der indischen Philosophie verglichen, zeigt sich der Eudämonismus dieser entgegengesetzt. Dort ist die Befreiung der Seele vom Körperlichen Bestimmung des Menschen, daß die Seele einfach bei sich sey, — vollkommene Abstraktion. Bei den Griechen ist hiervon das Gegentheil vorhanden; es ist auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abstraktion, Zurückziehen in sich selbst: sondern Befriedigung in der Gegenwart, — konkrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückseligkeit sehen, steht in der Mitte zwischen der bloßen Begierde und dem Anderen, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht ist. In der Glückseligkeit ist der Inhalt Genuß, Befriedigung des Subjekts, aber auf allgemeine Weise, der einzelne Genuß ist verschwunden; die Form der Allgemeinheit ist schon darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für sich heraus. Dieß ist es, was aus der Unterredung des Krösus mit Solon hervorgeht. Der Mensch als denkend geht nicht bloß auf den gegenwärtigen Genuß, sondern auch auf die Mittel für den künftigen. Krösus zeigt ihm diese Mittel, aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Krösus ab. Denn um jemand glücklich zu preisen, müsse man erst seinen Tod abwarten, da zur Glückseligkeit der Zustand bis ans Ende, und selbst das dazu gehöre, daß der Tod auf fromme Weise geschehe, in der höheren Bestimmung liege; — weil das Leben des Krösus noch nicht abgelaufen sey, so könne Solon ihn nicht glücklich preisen. Und der Verlauf der Geschichte des Krösus giebt dann den Beweis, daß kein momentaner Zustand den Namen Glückseligkeit verdient. Diese erbauliche Geschichte charakterisirt ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Bei der Betrachtung der griechischen Philosophie haben wir

nun näher drei Haupt=Perioden zu unterscheiden: 1) von Thales bis Aristoteles; 2) die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3) die neuplatonische Philosophie.

1. Wir fangen mit dem Gedanken an, aber dem ganz abstrakten, in natürlicher oder sinnlicher Form; wir gehen fort bis zur bestimmten Idee. Diese Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens dar bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Das ist Aristoteles; das ist Vereinigung der Bisherigen. Solche Vereinigung der Früheren hat schon Plato, aber nicht durchgeführt; er ist die Idee nur überhaupt. Man hat die Neuplatoniker eklektisch genannt, Plato hat ebenso vereinigt; sie sind aber nicht Eklektiker, sondern hatten bewußte Einsicht in die Nothwendigkeit und Wahrheit dieser Philosophien.

2. Es war zur konkreten Idee gekommen; diese Idee tritt jetzt auf als in Gegensätzen sich ausbildend, sich durchführend. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme. Durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, als Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet. Das sind die philosophischen Systeme des Stoicismus und Epikuräismus; der Skepticismus macht gegen deren Dogmatismus das Negative aus. Die anderen Philosophien verschwinden.

3. Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in Eine Ideal=, Gedankenwelt, göttliche Welt, — die zur Totalität entwickelte Idee; die Subjektivität, das unendliche Fürsichseyn fehlt.

Erster Abschnitt.

Erste Periode: Von Thales bis Aristoteles.

In dieser ersten Periode machen wir wieder drei Abtheilungen:

1. Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras, — vom abstrakten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens. Hier wird angefangen mit dem Absoluten, mit dem Einfachen; die ersten Bestimmungen zeigen sich sodann darin, es sind Versuche, Weisen der Bestimmung bis zum Anaxagoras. Dieser hat das Wahre bestimmt als den *νοῦς*, als den bewegenden Gedanken; der Gedanke ist nicht mehr in einer Bestimmtheit, sondern ist der sich selbst bestimmende.

2. Die zweite Abtheilung enthält die Sophisten, Sokrates, und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, konkret in mir aufgefaßt. Das ist das Princip der Subjektivität, wenn auch nicht der unendlichen Subjektivität; — das Denken zunächst Theils als abstraktes Princip, Theils als zufällige Subjektivität.

3. Die dritte Abtheilung ist Plato und Aristoteles, — die griechische Wissenschaft, wo der objektive Gedanke, die Idee sich zum Ganzen gestaltet. Bei Plato ist der konkrete, sich in sich selbst bestimmende Gedanke die noch abstrakte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit; bei Aristoteles ist die Idee als das Sichselbstbestimmen, in der Bestimmung ihrer Wirksamkeit, Thätigkeit aufgefaßt worden.

Erstes Kapitel.

Erster Periode erste Abtheilung: Von Thales bis Anaxagoras.

Indem wir von dieser Epoche nur Ueberlieferungen und Fragmente besitzen: so können wir hier von den Quellen sprechen.

1. Die erste Quelle ist Plato, der häufig der älteren Philosophen erwähnt. Indem er die früher selbstständig auftretenden Philosophien, die nicht so weit auseinander liegen, so bald ihr Begriff bestimmter gefaßt wird, zu konkreten Momenten Einer Idee machte: so erscheint Plato's Philosophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philosophen, und zieht sich den Vorwurf des Plagiats zu. Er ließ es sich viel Geld kosten, die Schriften älterer Philosophen herbeizuschaffen, und bei seinem tiefen Studium derselben sind seine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in seinen Schriften nie selbst als Lehrer auftritt, sondern immer andere Personen in seinen Dialogen als philosophirend darstellt: so ist in seinen Darstellungen nicht geschieden, was geschichtlich ihnen angehöre, und welche Entwickelungen er selbst ihren Gedanken gegeben hat. So im Parmenides ist eleatische Philosophie; die weitere Entwickelung dieser Lehre ist ihm eigenthümlich.

2. Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle. Er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studirt, und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich (auch sonst vielfach) der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen. Er ist so philosophisch, als gelehrt; wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu thun, als das erste Buch seiner Metaphysik vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt seyn wollende Scharfsinn gegen Aristoteles spricht und behauptet, daß er den Plato nicht richtig aufgefaßt habe: so ist zu entgegnen, daß, da er mit Plato selbst umgegangen ist, bei seinem tiefen gründlichen Geist, ihn vielleicht Niemand besser kennt.

3. Cicero kann uns auch hier einfallen, obgleich er schon eine trübere Quelle ist, weil er zwar viel Nachrichten enthält; aber da es ihm überhaupt an philosophischem Geiste fehlte, so hat er die Philosophie mehr nur geschichtlich zu nehmen verstanden. Er scheint nicht die Quellen selbst studirt zu haben,

gesteht selbst, daß er z. B. Heraklit nicht verstanden habe; und weil ihn diese alte und tiefe Philosophie nicht interessirte, gab er sich nicht die Mühe, sich hinein zu studiren. Seine Nachrichten beziehen sich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikuräer, neue Akademie, Peripatetiker. Er sah das Alte durch deren Medium, und überhaupt durch ein Medium des Raisonnirens, nicht des Spekulirens.

4. Sextus Empirikus, ein späterer Skeptiker, wichtig durch seine Hypotyposes Pyrrhon., und adv. Mathematicos. Indem er als Skeptiker Theils die dogmatischen Philosophien bekämpft, Theils andere Philosophen als Zeugnisse für den Scepticismus anführt (so daß der allergrößte Theil seiner Schriften mit Lehrsätzen anderer Philosophen angefüllt ist): so ist er auf diese Weise die fruchtbarste Quelle für die Geschichte der alten Philosophie geworden. Viele kostbare Fragmente hat er uns erhalten.

5. Diogenes Laertius. Sein Buch (De vitis etc. Philos. lib. X, ed. Meibom. c. notis Menagii Amstel. 1692) ist eine wichtige Kompilation; er führt seine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philosophischen Geist kann man ihm nicht zuschreiben. Er treibt sich mit äußerlichen schlechten Anekdoten herum. Für's Leben der Philosophen, hier und da für die Philosopheme ist er wichtig.

6. Simplicius, ein späterer Grieche aus Cilicien unter Justinian, in der Mitte des 6ten Jahrhunderts, — der gelehrteste und scharfsinnigste der griechischen Kommentatoren des Aristoteles. Mehreres ist von ihm noch ungedruckt; wir verdanken ihm Verdienstliches.

Weiter will ich keine Quellen angeben, man findet sie ohne Mühe in jedem Kompendium. In dem Gange der griechischen Philosophie pflegte man sonst der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen Vorstellung ein äußerer Zusammenhang sich zeigte, daß ein Philosoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben sollte; — ein Zusammenhang, der sich eines Theils von Thales, an-

deren Theils von Pythagoras aus sollte aufzeigen lassen. Allein dieser Zusammenhang ist zum Theil selbst unvollkommen, Theils ist er etwas Aeußeres. Die eine Reihe der philosophischen Sekten, wie der Philosophen zusammen, die man zu einem Systeme rechnete, — die von Thales ausgeht, — läuft weit herab in der Zeit und im Geiste, getrennt von der anderen fort. Allein so isolirt geht keine Reihe (wenn sie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äußeren Zusammenhangs als Lehrer und Zuhörer, gemacht hätten, — was sie nicht thun) in Wahrheit fort; sondern der Geist hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen sowohl dem Geiste nach, als dem bestimmten Inhalt nach in einander ein.

Zuerst begegnet uns Thales im ionischen Volke, zu dem die Athener gehörten; — oder von denen die kleinasiatischen Jonier überhaupt ihren Ursprung herhatten. Der ionische Stamm erscheint früher im Peloponnes, scheint daraus verdrängt; es ist aber unbekannt, welche Völkerschaften zu ihm gehörten, da die anderen Jonier und selbst die Athenienser diesen Namen ablegten. *) Nach Thucydides **) stammten die ionischen Kolonien in Kleinasien überhaupt meist aus Athen her. Die größte Regsamkeit des griechischen Lebens sehen wir an den Küsten von Kleinasien und auf den griechischen Inseln, und dann gegen Westen im griechischen Italien (Großgriechenland); wir sehen unter diesen Völkern durch innere politische Thätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwickelung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse entstehen, worin sich die Beschränktheit abreibt, und das Allgemeine sich über sie erhebt. Diese zwei Punkte: Jonien und Großgriechenland sind die beiden Lokalitäten, wo diese erste Periode der Geschichte der Philosophie spielt,

---

*) Herodot. I, 143.

**) Libr. I, cap. 2: *ὥξε (οἱ Ἀθηναῖοι) καὶ ἐς Ἰωνίαν ὕξερον ως οὐχ ἱκανῆς οὔσης τῆς Ἀττικῆς, ἀποικίας ἐξέπεμψαν.* c. 12. *καὶ Ἴωνας μὲν Ἀθηναῖοι καὶ νησιωτῶν τοὺς πολλοὺς ὤχισαν.*

bis sie am Ende derselben im eigentlichen Griechenland sich auf=pflanzt und heimisch wird. Jene Punkte waren Sitz des früheren Handels, und Bildung; das eigentliche Griechenland ist in dieser Rücksicht später.

Es ist so zu bemerken, daß es zwei Seiten sind, der Osten und der Westen, in welche sich diese Philosophien unterscheiden; die eine Parthie sind Klein=Asiaten, die Anderen Occidentalen, griechische Italer. Geographisch theilt sich die Philosophie in die ionische und italische Philosophie; der Charakter (Inhalt) der Philosophien theilt den Charakter des geographischen Unterschiedes. Auf der Seite von Kleinasien, zum Theil auch auf den Inseln, ist zu Hause: Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Leucipp, Demokrit, Anaxagoras, Diogenes aus Kreta. Anderer Seits sind Italer: Pythagoras aus Samos, der aber in Italien lebte, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Empedokles; von den Sophisten lebten ebenso mehrere in Italien. Erst Anaxagoras kommt nach Athen; und so nimmt aus beiden Extremen die Wissenschaft in der Mitte sich zusammen, und macht Athen zum Hauptsitz. Dieß ist der geographische Unterschied; der zweite ist in der Darstellung des Gedankens. Bei den Orientalen ist eine sinnliche, materielle Seite vorherrschend; im Abendlande ist der Gedanke überwiegend, er wird in der Gedankenform zum Princip gemacht. Jene Philosophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Absolute in einer Naturbestimmung erkannt; die reale Bestimmung des Absoluten fällt dahin. Nach Italien fällt die ideale Bestimmung des Absoluten. Man kann mit diesen Bestimmungen hier auskommen. Empedokles, den wir in Sicilien haben, ist mehr Naturphilosoph; Gorgias, der Sophist aus Sicilien, hat die ideale Seite der Philosophie.

Näher haben wir hier zu betrachten: 1) die Jonier: Thales, Anaximander, Anaximenes; 2) Pythagoras und seine Schüler; 3) die Eleaten: Xenophanes, Parmenides u. s. w.; 4) Heraklitus; 5) Empedokles, Leucipp, und Demokrit; 6) Anaxagoras.

Auch in dieser Philosophie ist der Fortgang zu finden und aufzuzeigen. Die ersten ganz abstrakten Bestimmungen sind bei Thales und den anderen Joniern; sie haben das Allgemeine in Form einer Naturbestimmung gefaßt: Wasser, Luft. Der Fortgang muß dann seyn, daß diese bloß unmittelbare Naturbestimmung verlassen wird. Dieses treffen wir bei den Pythagoräern; sie sagen, die Zahl ist die Substanz, das Wesen der Dinge. Die Zahl ist nicht sinnlich, auch nicht der reine Gedanke, — ein unsinnliches Sinnliches. Das Eins ist die Form der Bestimmung, aber es geht schon auseinander in 1, 2, 3 u. s. w.; die Bestimmung dessen, was an und für sich ist, geht so dem Konkreten zu. Bei den Eleaten geschieht nun die gewaltsame, reine Losreißung des Gedankens von der sinnlichen Form und der Form der Zahl; — das Hervortreten des reinen Gedankens. Und von ihnen thut sich die dialektische Bewegung des Denkens auf, die das Bestimmte negirt, um zu zeigen, daß nicht das Viele wahrhaft sey, sondern nur das Eine. Heraklit spricht das Absolute als diesen Proceß selbst aus, — was bei den Eleaten dieser subjektive Proceß ist. Er ist zum objektiven Bewußtseyn gekommen; das Absolute ist hier, was bewegt, was verändert. Empedokles, Leucipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Principe über, — so daß die Bewegung, der Proceß davon unterschieden sey, — zu Substraten des Processes. Bei Anaxagoras ist es dann der bewegende, sich selbst bestimmende Gedanke selbst, der als das Wesen erkannt wird; dieß ist ein großer Fortschritt.

A. Philosophie der Jonier.

Hierher fällt die ältere ionische Philosophie. Wir wollen dieß so kurz als möglich behandeln: und dieß ist um so leichter, als die Gedanken sehr abstrakt, sehr dürftig sind. Andere als Thales, Anaximander, Anaximenes kommen nur literarisch in

Betracht. Wir haben nichts als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen alt-ionischen Philosophie; und das ist denn ein leichtes Studium. Zwar thut sich die Gelehrsamkeit am meisten auf die Alten zu Gute; aber wovon man am wenigsten weiß, darüber kann man am gelehrtesten seyn.

1. Thales.

Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie. Das Leben des Thales fällt in die Zeit, wo die ionischen Städte durch Krösus unterjocht worden; durch dessen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) Anschein von Befreiung vorhanden war, die meisten aber von den Persern bezwungen worden sind. Und diese Katastrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er ist ein Milesier, seine Familie wird angegeben als die phönicische der Theliden.*) Seine Geburt wird nach den genauesten Bestimmungen ins erste Jahr der 35. Olympiade (640 v. Chr.) gesetzt;**) nach Meiners ein Paar Olympiaden später (38. Olympiade, 629 v. Chr.).

Er hat als Staatsmann Theils bei Krösus gelebt, Theils in Milet. Herodot führt ihn mehrere Male an. Er erzählt,***) daß, nach den Erzählungen der Griechen, als Krösus gegen Cyrus zu Felde zog und über den Fluß Halys zu setzen in Verlegenheit war, Thales, der sich bei dem Heere befand, diesen Fluß durch einen Graben, den er in Form eines halben Monds hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, so daß jetzt der Fluß zu durchwaten war. Ferner wird noch im Verhältniß zu seinem Vaterlande von ihm erzählt, daß er die Milesier abgehalten, sich mit Krösus zu verbinden, als er gegen Cyrus zog. Als daher nach der Niederlage des Krösus die übrigen ionischen

---

*) *Diog. Laërt. I*, §. 22.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 37.
***) Libr. I, cap. 75.

Staaten von den Persern unterworfen wurden, blieben die Milesier allein unbeunruhigt. *)

Sonst aber wird von ihm erzählt, daß er sich früh den Staatsgeschäften entzogen, und nur mit der Wissenschaft beschäftigt habe. **)

Es werden von ihm Reisen nach Phönicien erzählt, die aber auf einer schwachen Sage beruhen. ***) Aber daß er im Alter in Aegypten gewesen, †) scheint unbezweifelt. Dort soll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; ††) allein viel scheint es nicht gewesen zu seyn nach der Anekdote, die Diogenes †††) einem gewissen Hieronymus nacherzählt: daß Thales nämlich die Aegypter gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu messen, nach dem Verhältniß der Höhe eines Mannes und seines Schattens. Die Data der Proportion sind: wie sich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, so verhält sich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide. Wenn den Aegyptiern dieß etwas Neues gewesen ist, so sind sie in der theoretischen Geometrie sehr weit zurück gewesen. Sonst erzählt Herodot, [1]) daß er eine Sonnenfinsterniß vorhergesagt habe, die gerade an einem Schlachttage zwischen den Medern und Lydern vorfiel. Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von seinen astronomischen Kenntnissen und Beschäftigungen werden angeführt: [2]) „Er sey, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen

---

*) *Diog. Laërt. I*, §. 25.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 23.
***) *Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p.* 460.
†) Plutarch. de placit. phil. I, 3.
††) Diog. Laërt. I, §. 24.
†††) Libr. I, §. 27.
[1]) Libr. I, cap. 74.
[2]) *Diog. Laërt. I*, §. 34; *et Menag. ad h. l.*

läge." Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vortheil, daß die Philosophen ihm dieß nicht heimgeben können. Sie begreifen nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für alle Mal darin liegen, — weil sie nicht nach dem Höheren schauen. Auch zeigte er, daß ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichthümer erwerben könne. *) Wichtiger ist, daß er das Jahr, als Sonnenjahr, auf 365 Tage bestimmte. Die Anekdote von dem goldnen Dreifuß (dem Weisesten zu geben) wird von Diogenes **) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber gesammelt: er sey dem Thales (oder Bias) übergeben worden, dieser habe ihn einem Anderen gegeben; er habe so einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu ihm kam; er (oder auch Solon) habe geurtheilt, daß Apoll der Weiseste sey, und ihn nach Didyme (oder Delphi) geschickt. Thales starb übrigens 78 oder 90 Jahr alt in der 58. Olympiade ***), nach Tennemann †) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam; wie erzählt wird, ††) bei einem Kampfspiel, von Hitze und Durst überwältigt.

Was nun seine Philosophie betrifft, so gilt er also nach der Uebereinstimmung Aller als der erste Naturphilosoph. Aber es ist wenig, was wir davon wissen; und doch scheinen wir das Meiste davon zu wissen. Denn die weitere philosophische Entwickelung und Bewußtseyn über seine Sätze, die sie allein haben konnten, sehen wir bei den Späteren hervortreten und ihm zugeschrieben. Wenn auch eine Menge anderer seiner Gedanken verloren gegangen: so sind dieß keine eigentliche philosophisch spekulative gewesen. So wird uns zum Beispiel erzählt von

---

*) *Diog. Laërt. I*, §. 26.
**) Libr. I, §. 27 — 33.
***) *Diog. Laërt. I*, §. 38.
†) *Band I, S.* 414.
††) Diog. Laërt. I, §. 39.

Herodot, *) daß er die Anschwellung des Nils den ihm entgegen wehenden etesischen Winden zugeschrieben, welche das Wasser zurücktreiben. Solche Gedanken sind nicht philosophisch. Wir wissen aus der Philosophie, welchen weiteren philosophischen Fortgangs seine spekulative Idee fähig wäre; aber, wie gesagt, dieser ist nicht vorhanden gewesen. Die weiteren philosophischen Entwickelungen machen besondere Epoche bei den folgenden Philosophen, welche gerade durch diese Bestimmtheit sich auszeichnen; und es kann uns daher eigentlich nichts verloren gegangen seyn. Seine Philosophie zeigt sich nicht als ein ausgebildetes System, und zwar nicht aus Mangel an Nachrichten, sondern weil die erste Philosophie noch kein System seyn konnte.

Wir haben keine Schriften von Thales, und wissen nicht, ob er deren überhaupt aufgesetzt. Diogenes Laertius **) spricht von Poemen (200 Verse) über Astronomie, einzelnen Denksprüchen, z. B.: „Nicht die vielen Worte beweisen verständige Meinung."

Ueber diese älteren Philosophen haben wir den Aristoteles zu hören, der von ihnen meist gemeinschaftlich spricht. In der Hauptstelle ***) heißt es: „Von den ersten Philosophen haben die Meisten die Principien aller Dinge allein in Etwas gesetzt, das die Weise der Materie hat (ἐν ὕλης εἴδει);" — (Aristoteles zählt vier erste Ursachen auf: 1) Wesen und Form, 2) Materie und Substrat, 3) Ursache der Bewegung, 4) Zweck). †)

---

*) *Herod. II*, 20; *Senec. Quaest. natural. IV*, 2; *Diog. Laërt. I*, §. 37.

**) Libr. I, §. 23, et 34 — 35.

***) Metaphys. I, 3.

†) Metaphys. I, 3: *ἐπεὶ δὲ φανερὸν, ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί πρῶτον εἰς τὸν λόγον ἔσχατον· αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), μίαν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ,*

„Denn woraus alles Seyende ist, und woraus es als aus dem Ersten entsteht, und worein als in das Letzte es zu Grunde geht (εἰς ὃ φθείρεται), das als die Substanz (οὐσία) immer dasselbe bleibt, und nur in seinen Bestimmungen (πάθεσι) sich ändert, dieß sey das Element (στοιχεῖον), und dieß das Princip (ἀρχή) alles Seyenden." Es ist das absolute Prius. „Deswegen halten sie dafür, daß kein Ding werde (οὔτε γίγνεσθαι οὐδέν) noch vergehe, weil dieselbe Natur sich immer erhält." Zum Beispiel: „Wie wir auch sagen, daß Sokrates absolut weder werde, wenn er schön oder musisch wird, noch vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Subjekt (τὸ ὑποκείμενον) Sokrates dasselbe bleibt; und so von dem übrigen Allem. Denn es müsse Eine Natur oder mehr als eine seyn, woraus alles Andere wird, indem sie sich erhält" (besteht, ἐξ ων γίγνεται τἄλλα σωζομένης ἐκείνης); — das heißt, daß deren Veränderung keine Wahrheit hat. „Die Anzahl und die Bestimmtheit (εἶδος) eines solchen Princips geben nicht Alle auf dieselbe Weise an. Thales, der Anführer solcher Philosophie" (welche ein Materielles als Princip und Substanz von allem Vorhandenen erkennt), „sagt, es sey das Wasser. Daher er auch behauptete (ἀπεφήνατο), die Erde sey auf dem Wasser (ἐφ' ὕδατος);" das Wasser also das ὑποκείμενον, der Grund. Es scheint, nach Seneca's *) Erklärung, ihm nicht sowohl das Innere der Erde, als vielmehr die Umschließung, das allgemeine Wesen gewesen zu seyn.

Diese Principe näher, ihrer Bestimmtheit nach, zu betrach-

καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί) — παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας· δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας. ἐπελθοῦσι γοῦν ἔσται τι προύργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

*) Quaest. nat. VI, 6: totam terram subjecto judicat humore portari et innatare.

ten, hat kein Interesse; das einzige Interesse ist, zu fragen: inwiefern ist dieß Philosophie überhaupt, zu sagen, das Princip sey das Wasser. Dieß sieht bei uns nicht philosophisch aus, sondern physikalisch; das Materielle hat aber philosophische Bedeutung. Zunächst könnten wir Aufschluß davon erwarten: wie solche Principe ausgeführt seyen, bewiesen sey, daß das Wasser die Substanz von Allem sey, — auf welche Weise die besonderen Gestalten deducirt werden aus diesem Princip. In dieser Rücksicht ist jedoch zu bemerken, daß besonders von Thales uns nichts weiter als sein Princip, das Wasser sey das Princip, der Gott von Allem, bekannt ist; ebenso wenig wissen wir von Anaximander, Anaximenes und Diogenes etwas weiter, als ihre Principe.

Aristoteles führt als Vermuthung (ἴσως) an, wie Thales gerade auf das Wasser gekommen: „Vielleicht hat den Thales dieß auf diese Gedanken gebracht, weil er sah, daß alle Nahrung feucht sey, und das Warme selbst aus diesem (Feuchten) werde, und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, ist das Princip von Allem. Deswegen faßte er diese Gedanken, und auch deswegen, weil alle Saamen eine feuchte Natur haben, das Wasser aber das Princip des Feuchten ist."

„Es sind auch Einige," fährt Aristoteles fort, „die dafür halten, daß auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerst theologisirten, so die Natur genommen haben. Sie machten den Oceanus und die Tethys zu Erzeugern alles Entstehenden (*τῆς γενέσεως πατέρας*), und zum Eide der Götter das Wasser, das von den Dichtern Styx genannt wird (*καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν*). Denn das Aelteste ist das Geehrteste, der Eid aber ist das Geehrteste." Man schwört beim absolut Festen.

1. Das Wesen als formloses. Dieß ist die Hauptstelle über Thales Princip. Es ist wesentlich zu bemerken, daß

die von Aristoteles mit einem Vielleicht angeführten Umstände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Wasser zum absoluten Wesen aller Dinge zu machen, — nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden, ferner nicht sowohl als Gründe; sondern Aristoteles thut mehr, was wir „in der Wirklichkeit nachweisen" (daß sie dem Gedanken entspricht) nennen, — oder: „das Allgemeine des Wassers, an der Wirklichkeit." Die Späteren, z. B. Plutarch, *) haben es als Gründe des Thales genommen, und positiv, nicht vielleicht. Tiedemann **) bemerkt sehr gut, daß Plutarch das Vielleicht weggelassen. So sagt Plutarch, „daß alles aus dem Wasser entstehe, und sich darein auflöse, vermuthet (ϛοχάζεται) Thales, α) weil, wie der Saamen alles Lebendigen als dessen Princip feucht sey, so wohl (εἰκός) auch alles Andere sein Princip aus dem Feuchten habe; β) weil alle Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn sie aber dessen ermangeln, verdorren; γ) weil selbst das Feuer der Sonne und der Sterne, und die Welt selbst durch die Ausdünstungen des Wassers ernährt werden." Aristoteles ist mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, daß es überall wenigstens vorkommt, zufrieden. Indem Plutarch es bestimmter als Gründe anführt, daß das Wasser das einfache Wesen der Dinge: so ist zu sehen, ob die Dinge, insofern sie als einfaches Wesen sind, Wasser sind. α) Die Thiere; das Thier als einfaches Wirkliches, oder als Wesen seiner Wirklichkeit, unentwickelte Wirklichkeit ist der Saame des Thiers, — der allerdings feuchter Natur. β) Bei den Pflanzen ist ihre Nahrung erwähnt; Wasser kann dafür angesehen werden. Aber die Nahrung ist eben das Seyn eines Dinges, als formlose Substanz, die von der Individualität erst individualisirt wird, oder das Ding also Form erhält; — hier

---

*) De placitis philosophorum I, 3.
**) Geist der spekulativen Philosophie B. I, S. 36.

objektive Formlosigkeit, wie das Thier als subjektive Formlosigkeit. γ) Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünstungen, gleichsam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu lassen, liegt freilich der Vorstellung der Alten näher, die die Sonne und den Mond noch nicht zu dieser Selbstständigkeit und Existenz gelangen ließen, als wir.

Das gegenständliche Wesen, die Wirklichkeit ist in den sich in sich reflektirenden Begriff zu erheben, selbst als Begriff zu setzen — (wie der sinnlichen Gewißheit jedes Ding in seiner Einzelnheit gilt). Hierzu ist der Anfang darin, daß die Welt als Wasser gesetzt wird, — ein einfaches Allgemeines, das Flüssige überhaupt. In den sogenannten Gründen hat es die Form des seyenden Allgemeinen. Wir geben diese allgemeine Wirksamkeit des Wassers zu, und nennen es deswegen auch ein Element; aber wie wir es so als Allgemeines der Wirksamkeit finden, so finden wir es ebenso als dieß Wirkliche auch nicht allenthalben, — sondern auch noch andere Elemente. Das Wasser hat nicht sinnliche Allgemeinheit, — eben eine spekulative. Aber daß sie spekulative Allgemeinheit sey, muß sie Begriff seyn, das Sinnliche aufgehoben werden. Die Flüssigkeit ist ihrem Begriffe nach Leben, — das spekulative Wasser, als selbst nach Geistesweise gesetzt, nicht wie die sinnliche Wirklichkeit sich darbietet. Es tritt der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemeinheit des Begriffs ein. Es soll das Wesen der Natur bestimmt, d. h. die Natur als einfaches Wesen des Gedankens ausgedrückt werden. Das einfache Wesen ist eben das Formlose, dieß Wasser der Widerspruch des Begriffs des Allgemeinen (Formlosen) und seines Seyns. Denn wie es ist, tritt es in die Bestimmtheit, Form; es schwebt uns das Letztere vor. Wasser ist bestimmt gegen Erde, Luft, Feuer, — gegen Andere; aber gegen diese ist es die Bestimmtheit des Formlosen, Einfachen, — Erde Punktualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das schlechthin sich in sich Verändernde. Als Begriff aber verschwindet es

aus der Anschauung, ist nicht mehr Ding; wie bei Sauerstoff, Wasserstoff man darauf besteht, daß immer noch dieß Ding vorhanden ist, — die unvertilgbare Dingheit des Vorstellens, oder materielles Princip. Der Gegenstand ist α) für uns entzweit; β) an ihm selbst. In der Form hört das Ding auf, zu seyn was es als sinnliches Ding ist; und in dieser Form, wenn sie nicht, wie hier, oberflächlich ist, ist es Allgemeines des Begriffs. Die Naturphilosophie muß diese sinnliche Weise aufgeben. Wir sind gewohnt, daß Materie kein sinnliches Ding: sie ist, hat gegenständliche Existenz, aber als Begriff; elektrische, magnetische Materie ist formlos, im Gegensatz zur sinnlichen.

Die alte Tradition: Aus Wasser sey Alles erzeugt, und der Eid sey das Wasser, — dieser Satz erhält spekulative Bedeutung. Das Beste ist als Bestätigung. Es ist bekannte Vorstellung, daß die Götter beim Styx schwuren. Der Eid ist: die Vergewisserung, absolute Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aussprechen. Wenn etwas nicht bewiesen werden kann, d. h. die objektive Weise fehlt, — wenn meine Gewißheit keine gegenständliche Wahrheit ist: so hilft es noch nichts. Bei der Bezahlung ist deren Gewißheit die Quittung, Zeugen; die Handlung ist als Gegenstand, — That, die Viele gesehen. Ist sie aber nicht als Gegenstand, sondern nur als Gewißheit: so muß der Eid aussprechen, daß meine Gewißheit absolute Wahrheit ist. Das Wesen des Gedankens in gegenständlicher Weise, das innerste Seyn, die Wahrheit, Realität ist das Wasser. Das Bewußtseyn hat an dem Gegenstande seine Wahrheit, dieser Gegenstand, die Wahrheit ist das unterirdische Wasser; ich spreche gleichsam diese reine Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aus, — Gott, das reine Denken, als Gegenstand.

Der einfache Satz des Thales ist α) darum Philosophie, weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Elemente und Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem alle wirklichen Dinge aufgelöst

und enthalten sind, — es also als das allgemeine Wesen gefaßt ist; und β) Naturphilosophie, weil dieß Allgemeine als Reales bestimmt ist, — also das Absolute als Einheit des Gedankens und Seyns.

Daß das Wasser das Princip sey, ist die ganze Philosophie des Thales. In wiefern ist dieß wichtig, spekulativ? Wir müssen vergessen können, daß wir an eine reiche konkrete Gedankenwelt gewöhnt sind. Das Kind hört bei uns: „Es ist Ein Gott, im Himmel, unsichtbar." Solche Bestimmungen sind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt soll erst erbaut werden, keine reine Einheit ist vorhanden. Der Mensch hat die Natur vor sich: Wasser, Luft, Sterne, Himmelsgewölbe; darauf ist der Horizont seines Vorstellens beschränkt. Die Phantasie hat zwar Götter; ihr Inhalt ist aber auch natürlich: Sonne, Erde, Meer. Das Weitere (wie die Vorstellungen Homers) ist etwas, womit der Gedanke sich durchaus nicht befriedigen konnte. In dieser Bewußtlosigkeit einer intellektuellen Welt muß man allerdings sagen, daß eine große Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseyns der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduciren, die als solche beharrt. Dieses Beharrende, das nicht entsteht und untergeht (auch die Götter haben Theogonie, sind thätig, mannigfaltig, veränderlich), auszusprechen, ist kühn; dieß Wesen, sagt Thales, sey das Wasser. Dieses bietet sich leicht als das Eine dar, wegen seiner Neutralität; es hat stärkere Materialität zugleich, als die Luft.

Der thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute oder, wie die Alten sagten, das Princip sey, ist philosophisch, die Philosophie beginnt damit, weil es damit zum Bewußtseyn kommt, daß Eins das Wesen, das Wahrhafte, das allein Anundfürsichseyende ist. Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seyenden, — ein Zurücktreten davon. Die Grie-

chen hatten die Sonne, Berge, Flüsse u. s. w. als selbstständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, zu Thätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Dieß macht uns die Vorstellung von bloßer Phantasie-Bildung, — unendliche, allgemeine Belebung, Gestaltung, ohne einfache Einheit. Mit jenem Satze nun ist diese wilde unendlich bunte homerische Phantasie beruhigt, — dieß Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Principien, alle diese Vorstellung, daß ein besonderer Gegenstand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seyende selbstständige Macht und über Andere ist, aufgehoben; und damit ist gesetzt, daß nur ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseyende, — die einfache phantasielose Anschauung, das Denken, daß nur Eines. Dieß Allgemeine steht sogleich im Verhältniß zum Besonderen, zu der Erscheinung, zur Existenz der Welt.

Das erste Verhältniß, was in dem Gesagten liegt, ist, daß die besondere Existenz keine Selbstständigkeit hat, nichts an und für sich Wahrhaftes ist, nur ein Accidentelles, eine Modifikation. Aber das affirmative Verhältniß ist, daß aus dem Einen alles Andere hervorgehe, daß das Eine dabei die Substanz von allem Anderen bleibe, es nur eine zufällige, äußere Bestimmung sey, wodurch die besondere Existenz wird; ebenso daß alle besondere Existenz vergänglich ist, d. h. die Form des Besonderen verliert, und wieder zum Allgemeinen, zu Wasser wird. Dieß ist das Philosophische, daß das Eine das Wahrhafte sey. Jene Scheidung des Absoluten von dem Endlichen ist also vorgenommen; aber sie ist nicht so zu nehmen, daß das Eine drüben steht, und hier die endliche Welt. Wie sich dieß oft in der gemeinen Vorstellung von Gott findet; wo denn der Welt eine Festigkeit zugeschrieben wird, — wo man sich oft zweierlei Wirklichkeiten vorstellt, eine sinnliche und eine übersinnliche Welt von gleicher Würde. Die philosophische Ansicht ist, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche ist; und wirklich muß hier in seiner hohen Bedeutung

genommen werden, — im gemeinen Leben nennen wir Alles wirklich.

Das Zweite ist, daß das Princip bei den alten Philosophen eine bestimmte zunächst physikalische Form hat. Man sieht wohl, daß das Wasser ein Element, ein Moment in Allem überhaupt ist, eine physikalisch allgemeine Macht; aber ein Anderes ist, daß das Wasser ebenso eine besondere Existenz ist, wie alles andere Natürliche. Wir haben dieß Bewußtseyn, — das Bedürfniß der Einheit treibt dazu, — für die besonderen Dinge ein Allgemeines anzuerkennen; aber das Wasser ist ebenso ein besonderes Ding. Dieß ist der Mangel; das, was wahrhaftes Princip seyn soll, muß nicht eine einseitige, besondere Form haben, sondern der Unterschied muß selbst allgemeiner Natur seyn. Die Form muß Totalität der Form seyn; dieß ist die Thätigkeit und das höhere Selbstbewußtseyn des geistigen Princips, daß die Form sich heraufgearbeitet hat, die absolute Form zu seyn, — das Princip des Geistigen. Dieß ist das Tiefste, und so das Späteste. Jene Principe sind besondere Gestalten, und dieß ist sogleich das Mangelhafte. Der Uebergang vom Allgemeinen zum Besonderen ist sogleich ein wesentlicher Punkt, und er tritt in die Bestimmung der Thätigkeit; hierzu ist dann das Bedürfniß vorhanden.

2. Haben wir dieß Indifferente nun an der Spitze, so ist die nächste Frage, die nach der Bestimmung dieses Ersten. Daß das Absolute ein sich selbst Bestimmendes ist, ist schon konkreter; das Nächste ist, nur nach der Bestimmung überhaupt zu sehen.

Dem thaletischen Wasser fehlt die Form. Wie ist diese an ihm gesetzt? Es wird angeführt (und Aristoteles sagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die besonderen Gestalten aus dem Wasser entstanden seyen: jener Uebergang sey durch Verdickung und Verdünnung (*πυκνότητι καὶ μανό-*

τητι); *) besser: Dickheit und Dünnheit, größere oder geringere Intensität. Bestimmter wird dieß so angegeben, daß verdünntes Wasser Luft, verdünnte Luft feuriger Aether, verdicktes Wasser Schlamm, dann Erde wird. Dieß verdünnte Wasser oder die Luft ist Ausdünstung des ersten Wassers, Aether Ausdünstung der Luft, Erde, Schlamm Bodensatz des Wassers.

Das Erste ist die einfache Entzweiung, die Form nach den Seiten ihres Gegensatzes; im Begriffe sind diese Seiten allgemein. Das Zweite ist die sinnliche Veränderung, nicht der Begriff; die Entzweiung tritt in die Erscheinung für's Bewußtseyn.

Zuerst ist in dieser Naturphilosophie α) überhaupt quantitativer Unterschied. Der Unterschied dem Begriffe nach hat keine physikalische Bedeutung (Nachweisen in der Wirklichkeit), die innere Seele macht immer etwas anderes Sinnliches daraus; deswegen muß auch nicht sinnliche Bedeutung den Stoffen, d. h. Bestimmtheiten zugeschrieben werden. Die Unterschiede sind eben als allgemeine des Begriffs aufzufassen. Daß wir die sinnliche Dieselbigkeit verdicken und verdünnen sollen, — so experimentirten die Neuern; Lavoisier machte eine Menge Versuche, ob aus Wasser Erde entstehe. Sauerstoff und Stickstoff ist Luft, aber Wasserstoff ebenso, wir finden ihn nicht darin; es ist absoluter Wechsel der Form, Bestimmtheit, — anderes sinnliches Ding; die sinnliche Dieselbigkeit wird gesucht. Das Princip ist auch nicht als sinnliches Ding auszusagen; sage ich, das Wesen ist Sauerstoff: so ist die Forderung, daß ich ihn zeige.

---

*) Tennemann (B. I, S. 59) führt hierzu an: Arist. de gen. et corrupt. I, 1, wo kein Wort von Verdickung und Verdünnung, noch von Thales steht; ferner de coelo III, 5, wo nur steht, daß die, welche Wasser, oder Luft, oder ein Feineres als Wasser und Gröberes als Luft annehmen, den Unterschied als πυκνότης und μανότης bestimmen: aber kein Wort, daß es Thales sey, der diesen Unterschied ausgesprochen. Tiedemann (B. I, S. 38) führt noch andere Gewährsmänner an. Erst Spätere schreiben dem Thales jene Unterscheidung zu. (S. Ritter ionische Philosophie S. 15.)

β) Das Wesentliche der Form ist der quantitative Unterschied desselben Wesens. Dasselbe ist in der neueren Naturphilosophie. Allein dieß ist nicht der Unterschied an ihm selbst, der absolute Unterschied, Unterschied am Wesen: sondern unwesentlich ausgesprochen, als durch ein Anderes gesetzt. Wenn etwas als gleichgültig, als seyend gesetzt wird, so ist sein Unterschied von einem Anderen; dieß drückt quantitativer, nicht innerer Unterschied des Begriffs aus.

Verdickung und Verdünnung des Wassers sind die einzige Formbestimmung, die seinen Unterschied ausmacht. Verdickung und Verdünnung sind äußerliche Ausdrücke des absoluten Unterschieds; es ist nicht der Mühe werth sich dabei aufzuhalten. Dieß hat weiter kein Interesse, ist ganz unbestimmt, hat nichts hinter sich; dieser Unterschied ist unbedeutend.

3. So die Form an ihren beiden Seiten ausgesprochen, ist sie nicht an und für sich selbst. Nicht muß das Princip als Wesen, sondern als Form, absoluter Begriff, Unendliches, Bildendes, die Einheit seyn; wie Gegenwart einfache Einheit der Vergangenheit und Zukunft, oder das Denken einfache Form. Was hierüber bei Aristoteles *) vorkommt, ist dieß, daß er sagt: „Thales scheint nach dem, was sie von ihm erzählen, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Steine (Magneten) sagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt.“ Diogenes Laertius **) fügt den Bernstein hinzu. ***) Dieß wird für's Erste so verkehrt, daß er sagt, „Thales habe auch dem Leblosen eine Seele zugeschrieben,“ — es sey so ein Ding in ihm, als wir Seele nennen. Davon ist aber nicht

---

*) De anima I, 2; auch cap. 5.

**) Libr. I, §. 24.

***) Wir sehen, daß schon Thales die Elektricität gekannt. Eine andere Erklärung ist, daß Elektrum sonst ein Metall gewesen. Aldobrandini (ad Diog. Laërt. I, §. 24) sagt, es sey ein Stein, der dem Gift so feind sey, daß er sogleich, berührt davon, zische.

die Rede, sondern wie er die absolute Form gedacht, ob er die Idee ausgesprochen gehabt, daß das absolute Wesen Einheit des einfachen Wesens und der Form ist, — ob er allgemein die Seele. Diogenes führt zwar ferner von Thales an: „Die Welt sey beseelt und voll Dämonen;“ *) und Plutarch: **) „Er habe Gott die Intelligenz der Welt (*νοῦν τοῦ κοσμοῦ θεόν*) genannt.“ Diesen Ausdruck schreiben aber alle Alten einstimmig — (Aristoteles ausdrücklich) — erst dem Anaxagoras zu; er sagt zuerst, das Princip der Dinge sey der *νοῦς*.

Diese ferneren wie auch späteren Angaben berechtigen nicht, dafür zu halten, daß Thales die Form im Absoluten auf eine bestimmtere Weise gefaßt; im Gegentheil widerspricht dem die übrige Geschichte der philosophischen Entwickelung.

Wir sehen, daß wohl die Form an dem Wesen gesetzt zu seyn scheint: aber diese Einheit nicht weiter entwickelt. Es ist besser, der Magnet habe eine Seele, als er habe die Kraft anzuziehen; Kraft ist eine Art von Eigenschaft, die von der Materie trennbar, als ein Prädikat vorgestellt wird, — Seele hingegen dieß Bewegen seiner, mit der Natur der Materie Dasselbe. Solche Vorstellung, Einfall des Thales, steht einzeln da, hat weiter keine nähere Beziehung auf seinen absoluten Gedanken; dieß will nichts weiter sagen, es bestimmt nichts Allgemeines.

In diesen einfachen Momenten ist in der That die Philosophie des Thales beschlossen: α) die Natur in ein einfaches Wesen zusammengefaßt, diese Abstraktion gemacht, β) den Begriff des Grundes aufgestellt zu haben; dort als sinnliches Einfaches, hier als Einfaches des Denkens, Princip, — den Begriff, als unendlichen Begriff, nichts Bestimmteres. Das Wesen des Gedankens ist reales Wesen, bestimmt als Wasser;

---

*) Libr. I, §. 27.

**) De placit. philos. I, 7.

der Gedanke, Begriff am Wasser ist nur Unterschied der Quantität, — der Begriff nicht am Gegenstande.

Das ist die beschränkte bestimmte Bedeutung dieses Princips des Thales. Es hilft zur Bestimmung der Form bei Thales nun weiter nichts, wenn wir bei Cicero *) die Stelle finden: Thales Milesius . . . aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Thales kann wohl von Gott gesprochen haben, aber daß er ihn gefaßt habe als den *νοῦς*, der Alles gebildet aus dem Wasser, dieß hat Cicero hinzugesetzt. **) Denen, welchen es darum zu thun ist, allenthalben die Vorstellung zu finden von Erschaffung der Welt durch Gott, ist dieß eine große Weide; und es wird viel darüber gestritten, ob Thales unter die zu zählen, die die Existenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales behauptet von Plouquet, Flatt; oder er sey Atheist, oder Polytheist, weil er gesagt, Alles sey voll von Dämonen. Allein diese Frage, ob Thales noch außerdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an; es ist hier nicht von Annehmen, Glauben, Volksreligion die Rede. Es ist allein darum: — um philosophische Bestimmung des absoluten Wesens zu thun. Und ob er von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Wasser gesprochen, so wüßten wir damit nichts mehr von diesem Wesen; wir hätten bei Thales unphilosophisch gesprochen. Es ist leeres Wort ohne seinen Begriff; und darum können wir

---

*) De Nat. Deor. I, 10. Tiedemann (B. I, S. 42) äußert, die Stelle sey vielleicht korrupt, wie Cicero auch nachher (c. 11) dem Anaxagoras zuschreibe: primus omnium rerum descriptionem . . . mentis infinitae vi . . . confici voluit.

**) Der Epikuräer, dem dieß in den Mund gelegt ist, spricht — fidenter, . . . nihil tam verens, quam ne aliqua de re dubitare videretur (c. 8) — vorher und nachher von andern Philosophen ziemlich albern; — eine Darstellung bloß um Lächerlichkeiten zu finden. — Aristoteles verstand dieß besser.

nur nach dem spekulativen Begriff fragen. Ebenso ist das Wort Weltseele unnütz; ihr Seyn ist nicht ausgesprochen.

2. Anaximander.

Er war gleichfalls ein Milesier und Freund des Thales.*) Sein Vater hieß Praxiades. Die Geburt des Anaximander ist nicht genau bestimmt; sie wird Ol. 42, 3 (610 v. Chr.) gesetzt,**) indem Diogenes Laertius aus Apollodor, einem Athenienser, berichtet „er sey Ol. 58, 2 (547 v. Chr.) 64 Jahr alt gewesen, und bald darauf gestorben," — d. h. um die Zeit als Thales starb, der, wenn er im 90sten Jahre gestorben, ungefähr 28 Jahr älter als Anaximander gewesen seyn mußte. Von Anaximander wird erzählt, daß er in Samos gelebt hat beim Tyrannen Polykrates, wo auch Pythagoras und Anakreon versammelt waren. Von ihm wird angeführt, er habe zuerst***) seine philosophischen Gedanken schriftlich verfaßt: von der Natur, von den Fixsternen, der Kugel, — und Anderes; etwas wie eine Landcharte, den Umfang (*περίμετρον*) des Landes und Meeres darstellend, verfertigt; auch andere mathematische Erfindungen gemacht, z. B. eine Sonnenuhr, die er in Lacedämon errichtet, so wie Instrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Bestimmung des Aequinoktiums angegeben war, auch eine Himmelssphäre. †)

Seine philosophischen Gedanken sind von wenig Umfang und gehen nicht zur Bestimmung fort. „Als Princip und Element setzte er das Unendliche" (Unbestimmte); „er bestimmte es nicht als Luft, noch Wasser, noch desgleichen etwas." ††)

---

*) Cicero: Acad. Quaest. IV, 37: Thales, ... ex aqua constare omnia, ... Anaximandro populari et sodali suo non persuasit.

**) *Tennemann. Band I, Seite* 413.

***) Themistius bei Brucker (*T. I, p.* 478); doch wird dieß auch wieder von Andern berichtet, — dem Pherecydes, der älter als er.

†) Diog. Laërt. II, §. 1 — 2.

††) Diog. Laert. II, §. 1: *ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.*

Der Bestimmungen dieses Unendlichen aber sind wenige: α) „Es sey das Princip alles Werdens und alles Vergehens; es entstehen aus ihm unendliche Welten (Götter) und vergehen wieder in dasselbe.“ Das hat einen ganz orientalischen Ton. „Als Grund, daß das Princip als das Unendliche zu bestimmen sey, gebe er an: weil es der fortschreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe;“ *) „es enthalte Alles in sich (περιέχειν) und regiere Alles (κυβερνᾷν), und sey das Göttliche, Unsterbliche und Unvergängliche (καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον).“ **) β) „Aus dem Einen selbst scheidet Anaximander die Gegensätze aus, die in ihm enthalten sind,“ ***) wie Anaxagoras: aber so unterschieden, daß nach Anaximander Alles zwar auch schon fertig im Einen ist, — aber unbestimmt (ἄπειρον); „seine Theile ändern sich, es selbst aber sey unveränderlich.“ †) γ) Wird gesagt: „Es sey der Größe nach unendlich,“ ††) nicht der Zahl nach; wodurch Anarimander sich von Anaxagoras, Empedokles und den anderen Atomisten unterscheide, welche die absolute Diskretion des Unendlichen statuirten, — aber Anaximander die absolute Kontinuität desselben.

Aristoteles †††) im Anführen Verschiedener spricht auch von

---

*) Plutarch. de plac. phil. I, 3; Cicero de Natura Deorum I, 10: Anaximandri opinio est, nativos esse Deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.

**) Aristoteles: Phys. III, 4.

***) Arist. Phys. I, 4; οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα. Metaphys. XII, 2. τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βελτίον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Nämlich Alles ist der realen Möglichkeit nach (δυνάμει) darin: οὐ μόνον, sagt Aristoteles, κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πόντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

†) Diog. Laërt. II, §. 1.

††) Simplicius ad Arist. Phys. (I, 2) p. 5, b.

†††) Metaphys. I, 8.

einem Principe, das nicht Wasser, nicht Luft sey, sondern „dichter als Luft und dünner als Wasser.“ Viele haben diese Bestimmung auf Anaximander bezogen; es ist möglich, daß sie ihm gehört.

Der Fortschritt der Bestimmung des Princips als des Unendlichen liegt nun darin, daß das absolute Wesen nicht mehr ein Einfaches, sondern ein Negatives, Allgemeinheit, eine Negation des Endlichen. Unendliche Allheit ist mehr, als wenn ich sage: das Princip sey das Eine oder Einfache. Zugleich, von der materiellen Seite angesehen, hebt Anaximander die Einzelnheit des Elements des Wassers auf. Sein gegenständliches Princip sieht nicht materiell aus, man kann dieß als Gedanken nehmen; es erhellt aber sonst, daß er nichts Anderes als die Materie überhaupt habe gemeint, *) — die allgemeine Materie. Plutarch macht dem Anaximander einen Vorwurf daraus, daß „er nicht gesagt, was (τί) sein Unendliches sey, ob es Luft, Wasser oder Erde sey.“ Denn indem sein Princip materiell sey, nimmt er ihm zugleich die Qualität; „Materie kann aber eben nicht existiren und Wirklichkeit haben (εἶναι ἐνεργείᾳ),“ als indem sie eine Qualität hat. Allein die Qualität ist eben dieß Vergängliche; die Materie, als unendlich bestimmt, ist diese Bewegung, die Bestimmtheiten zu setzen, und daß die Entzweiung als nichtige verschwinde. Hierin ist das wahre unendliche Seyn zu setzen, — nicht in der negativen Grenzlosigkeit. Diese Allgemeinheit, Negativität des Endlichen ist aber nur unsere Bewegung. Bei der Beschreibung der Materie als des Unendlichen, — daß dieß ihre Unendlichkeit sey, scheint er nicht gesagt zu haben.

Weiter hat er gesagt, aus dem Unendlichen scheide sich das Gleichartige ab. Das Unbestimmte ist so ein Chaos, in dem jedoch schon das Bestimmte, die Bestimmung ist, bloß vermengt.

---

*) *Stob. Ecl. Phys. c. 11, p. 294; ed. Heeren.*

Die Abscheidung geschehe dann so, daß das Gleichartige sich verbinde, sich von dem Ungleichartigen abscheide. *) Dieß sind jedoch arme Bestimmungen, die nur das Bedürfniß zeigen vom Unbestimmten zum Bestimmten überzugehen; dieß geschieht aber hier auf unbefriedigende Weise.

In Ansehung der näheren Bestimmung, wie das Unendliche in seiner Entzweiung den Gegensatz bestimmt, so scheint ihm auch die Bestimmung des quantitativen Unterschiedes der Verdickung und Verdünnung mit Thales gemeinschaftlich zu seyn. Die Späteren bezeichnen den Proceß des Ausscheidens aus dem Unendlichen als Hervorgehen: Anaximander lasse den Menschen aus einem Fisch werden, **) hervorgehen aus dem Wasser auf das Land. Hervorgehen kommt auch neuerdings vor. Dieß Hervorgehen ist ein Aufeinanderfolgen, eine bloße Form, mit der man oft Glänzendes zu sagen meint; aber es ist keine Nothwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten, — viel weniger ein Begriff.

Aber es wird dem Anaximander von Stobäus ***) in späteren Nachrichten auch die Bestimmung zugeschrieben der Wärme (Auflösung der Gestalt) und Kälte, die Aristoteles †) erst dem Parmenides. Eusebius ††) giebt uns aus einem verlorenen Werke des Plutarch von Anaximanders Kosmogonie noch etwas zum Besten, was dunkel ist und Eusebius wohl selbst nicht recht verstanden hat. Es lautet ungefähr so: „Aus dem Unendlichen seyen unendliche himmlische Sphären und un-

---

*) Simplicius ad Phys. Arist. p. 6, b. *καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. Ἐκεῖνος γάρ φησιν, ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ, τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσὸν, ὅ, τι δὲ γῆ, γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.*

**) *Plutarch. Quaest. convival. VIII*, 8.

***) *Eclog. Phys. c.* 24, *p.* 500.

†) Metaphys. I, 5.

††) De praepar. evang. I, 8; *Bruck. Hist. crit. phil. I, p.* 487.

endliche Welten ausgeschieden worden; ihr Verderben aber tragen sie darum in sich, weil sie nur durch beständiges Abscheiden seyen." Indem das Unendliche das Wesen ist, so ist das Abscheiden Setzen eines Unterschiedes, d. h. einer Bestimmung oder eines Endlichen. „Die Erde habe die Form eines Cylinders, dessen Höhe der dritte Theil seiner Breite sey. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Principien des Warmen und Kalten schieden sich bei der Erzeugung dieser Erde ab; und darauf habe sich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie diese zersprungen, und ihre Stücke in Kreise eingeschlossen worden, so seyen so Sonne, Mond und Sterne entsprungen." Daher nannte Anaximander auch die Sterne „radförmige mit Feuer angefüllte Zusammenfilzungen der Luft." *)

Diese Kosmogonie ist so gut als die geologische Hypothese der Erdrinde, die zersprang, oder die Explosion der Sonne nach Büffon, der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entstehen läßt. Die Alten zogen die Gestirne in unsere Atmosphäre hinein, da wir sie hingegen von der Erde absondern, und die Sonne vielmehr zum Wesen und zur Geburtsstätte der Erde machen, da umgekehrt die Alten eher aus der Erde sie hervorgehen lassen. Die Sterne ruhen uns, wie die epikurischen seligen Götter, ganz außer näherer Beziehung auf uns. Auf dem Gange des Entstehens steigt die Sonne als das Allgemeine herab, sie ist aber das der Natur nach Spätere; die Erde ist Totalität, die Sonne ein Moment der Abstraktion.

3. Anaximenes.

Noch ist Anaximenes übrig, der zwischen der 55. und 58. Ol. (560 — 548 vor Chr.) erscheint, ebenfalls ein Milesier, Zeitgenosse und Freund des Anaximander. Er hat wenig Aus-

*) Stobaeus Ecl. Phys. cap. 25, p. 510: *πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα.*

gezeichnetes, und es ist sehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widersprechend führt Diogenes Laertius *) an: „er sey nach Apollodorus in der drei und sechzigsten Olympiade geboren, und gestorben im Jahre, wo Sardes erobert worden" (von Cyrus, Ol. 58).

„Er hat sich der schlichten und ungekünstelten ionischen Mundart bedient." (*Κέχρηται τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ*).

An die Stelle der unbestimmten Materie des Anaximander setzte er wieder ein bestimmtes Naturelement (das Absolute in einer realen Form), — statt des Thaletischen Wassers die Luft. Er fand wohl ein sinnliches Seyn nothwendig für die Materie; und die Luft hat zugleich den Vortheil, diese größere Formlosigkeit zu haben. Sie ist weniger Körper, als das Wasser; wir sehen sie nicht, fühlen erst ihre Bewegung. „Aus ihr trete Alles hervor, und in sie löse Alles sich wieder auf." **) Er bestimmte sie ebenso als unendlich. ***) Diogenes Laertius drückt sich aus, „das Princip sey die Luft und das Unendliche," †) als ob es zwei Principien wären. Allein Simplicius ††) sagt ausdrücklich, „daß ihm das Urwesen Eine und eine unendliche Natur gewesen, wie dem Anaximander, nur nicht, wie diesem, eine unbestimmte, sondern eine bestimmte, nämlich die Luft," die er aber als etwas Seelenhaftes gefaßt zu haben scheint. Plutarch bestimmt die Vorstellungsweise des Anaximenes, wie aus der Luft (Aether nannten es Spätere) Alles sich erzeuge und in sie auflöse, näher so: „Wie unsere Seele, die Luft ist,

---

*) *Libr. II*, §. 3.

**) Plutarch.: De plac. phil. I, 3.

***) Cicero de Natura Deorum I, 10: Anaximenes aëra .. statuit .. esse immensum, et infinitum, et semper in motu.

†) *οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον.* — Doch kann man auch *ἀρχὴν καὶ ἄπειρον* zusammen nehmen als Subjekt, und *ἀέρα* als Prädikat des Satzes.

††) *in Phys. Arist. p.* 6, *a.*

uns zusammenhält (*συγκρατεῖ*), so hält auch (*περιέχει*) die ganze Welt ein Geist (*πνεῦμα*) und Luft zusammen; Geist und Luft ist gleichbedeutend."

Anaximenes zeigt sehr gut die Natur seines Wesens an der Seele auf; er bezeichnet gleichsam den Uebergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewußtseyns oder das Aufgeben der gegenständlichen Weise des Urwesens. Die Natur dieses Urwesens ist vorher auf eine fremdartige, dem Bewußtseyn negative Weise bestimmt gewesen; *α*) sowohl seine Realität, das Wasser oder auch die Luft, *β*) als das Unendliche ist ein Jenseits des Bewußtseyns. Aber wie die Seele (so die Luft) dieß allgemeine Medium: eine Menge von Vorstellungen, ohne daß diese Einheit, Kontinuität aufhört, — und ihr Verschwinden und Hervortreten; sie ist ebenso thätig als passiv, aus ihrer Einheit die Vorstellungen auseinander werfend, und sie aufhebend, und in ihrer Unendlichkeit sich selbst gegenwärtig, — negativ positive Bedeutung.

Bestimmter ausgesprochen, nicht nur zur Vergleichung, ist diese Natur des Urwesens, von dem Schüler des Anaximenes, — von Anaxagoras.

Wir lassen diese, und gehen zu Pythagoras über. Pythagoras war schon ein Zeitgenosse Anaximanders; aber der Zusammenhang der Entwickelung des Princips der physischen Philosophie hat es erfordert, Anaximander und Anaximenes noch mitzunehmen.

Wir sehen, daß sie, wie Aristoteles von ihnen sagt, das Urwesen in eine Weise der Materie setzten: Luft und Wasser, sodann (wenn Anaximanders Materie so zu bestimmen ist) auch ein Wesen feiner als Wasser und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu sprechen ist, hat es erst als Feuer bestimmt; „Keiner aber," wie Aristoteles *) bemerkt, „die Erde als Prin-

*) Metaphys. I, 8.

cip genannt, weil sie als das zusammengesetzteste Element erscheint" (διὰ τὴν μεγαλομέρειαν). Denn sie sieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Wasser dagegen ist dieß Eine, Durchsichtige; es präsentirt die Gestalt der Einheit mit sich sinnlich, ebenso die Luft, das Feuer, die Materie u. s. f. Das Princip soll Eins seyn, muß also auch Einheit mit sich in sich selbst haben; zeigt es Mannigfaltigkeit, wie die Erde, so ist es nicht Eins mit sich selbst, sondern vielfach.

Dieß ist das, was wir über die Philosophie der älteren Jonier zu sagen haben. *) Das Große dieser armen abstrakten Gedanken ist: α) das Fassen einer allgemeinen Substanz in Allem; β) daß sie bildlos, nicht mit Vorstellungen der Sinnlichkeit behaftet.

Das Mangelhafte dieser Philosophien hat Niemand besser als Aristoteles erkannt. Er sagt zweierlei in seinem Urtheil über diese drei Arten, das Absolute zu bestimmen: **) „Die das Urprincip als Materie setzen, fehlen mannigfaltig. α) Sie geben bloß die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches giebt." Bei Aufnehmen der Natur, deren ihr Wesen Angeben, ist Aufnehmen vollständig zu fordern, und das, was sich vorfindet, zu sehen. Das ist empirische Instanz. Aristoteles setzt das Unkörperliche als Art von Dingen entgegen: Das Princip jener Philosophen sey nur materiell, das Absolute müsse nicht auf einseitige Weise bestimmt werden. Oder: Sie setzen nicht die Unkörperlichkeit, den Gegenstand als

---

*) Angeführt wird noch Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras. Hermias in irrisione gentilium c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III, 4, §. 30): *Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον. Ὁ μὲν αἰθὴρ* (ignis) *τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.* Diogenes Apolloniates, Hippasus, Archelaus werden auch als ionische Philosophen genannt; wir wissen nichts als ihre Namen, und daß sie einem oder dem anderen Princip anhängen.

**) Metaphys. I, 8.

Begriff, — das Materielle dem Immateriellen entgegen. Die Materie ist zwar selbst immateriell, — diese Reflexion ins Bewußtseyn; aber sie wissen nicht, daß, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewußtseyns. Der erste Mangel also ist, daß das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

β) Das Zweite, was Aristoteles sagt,*) ist: „Aus diesem Allem sieht man, daß die Ursache (das Urwesen) nur in der Form der Materie (ἐν ὕλης εἴδει) von ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, so bahnte ihnen die Sache selbst weiter den Weg, und nöthigte sie, weiter nachzuforschen. Denn wenn Vergehen und Werden aus Einem oder aus Mehreren ist, so entsteht die Frage: wodurch geschieht dieß (διὰ τί τοῦτο συμβαίνει), und was ist die Ursache hiervon? Denn die Substanz (das zum Grunde Liegende, τὸ ὑποκείμενον) macht nicht sich selbst verändern." Nach dem Princip der Veränderung fragt man sogleich. „Ich sage, wie weder das Holz, noch das Erz selbst Ursache ist ihrer Veränderung, weder macht das Holz ein Bett, noch das Erz eine Statue, sondern etwas Anderes ist Ursache der Veränderung. Dieß aber suchen, heißt das andere Princip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Princip der Bewegung ist."

Aristoteles sagt, daß aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen ist; und er giebt damit an, daß Thales wie die Anderen das absolute Wesen nicht weiter bestimmt haben, denn als Wasser oder sonst ein formloses Princip. Aristoteles wirft den älteren Philosophen bestimmt vor, daß sie das Princip der Bewegung nicht erforscht, ausgesprochen haben. Bewegendes ist also nicht da, ferner Zweck fehlt ganz; überhaupt fehlt die Bestimmung der Thätigkeit im Allgemeinen. Aristoteles sagt an der anderen Stelle: „Indem sie die Ursache des

*) Metaphys. I, 3.

Entstehens und Vergehens anzugeben unternehmen, heben sie in der That die Ursache der Bewegung auf. Das einfache Wesen zeigen sie nicht als Ursache der Bewegung auf. *) Indem sie einen einfachen Körper (ausgenommen die Erde) zum Principe machen, begreifen sie nicht die gegenseitige Entstehung und Veränderung des Einen aus dem Anderen: ich meine Wasser, Luft, Feuer" (bei Heraklit), „Erde." Sie erkannten nicht die Natur der Entstehung. Verdickung und Verdünnung, als quantitativer Unterschied, ist Gedoppeltheit der Form, nicht sie in ihrer Einfachheit. „Diese Entstehung ist als Trennung oder als Vereinigung zu setzen." Wenn überhaupt von Entstehen gesprochen wird, so kommt uns dieser Gegensatz herein, „daß Eins früher, das Andere später ist," — nicht aber der Zeit nach, sondern dem Begriffe nach. Das Eine ist das einfache Allgemeine, das Andere das Vielfache, Einzelne; es wird von dem Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen herabgestiegen. Diese Natur des Entstehens ist der Gang, den sie genommen, — die Bewegung des Begriffs als gegenständliche Weise, die Entstehung und Natur der Bewegung im Seyn: das Einzelne ist später, — der Begriff, in ihm selbst in sich zurückgekehrt, Gattung. Allgemein ist Wasser, Luft, Feuer. Am meisten scheint das Feuer zu diesem Elemente zu passen; denn es ist das feinste. „Die es also zum Princip machten, drückten sich dieser Natur des Entstehens" (Erkennens, λόγῳ, daß sie diesen Weg genommen) „am entsprechendsten aus; und ebenso meinten es die Uebrigen. Denn warum sollte sonst Keiner die Erde zum Element gemacht haben, wie dieß die Vorstellung des Volkes ist; Hesiodus sagt, sie sey das erste Körperliche gewesen, so alt und allgemein ist diese Vorstellung." Sie haben also „das dem Werden nach Spätere" nicht „für das Erste der Natur nach" genommen. Werden ist jener Gang, nur dieser hat sie regiert,

---

*) *Alexander Aphrodisiensis ad h. l.*

ohne ihn wieder aufzuheben; oder jenes erste formell Allgemeine als solches zu erkennen, und das Dritte, die Totalität als das Wesen, — Einheit der Materie und Form.

Aristoteles *) sagt, daß sie mehr das Grundprincip als Materie, Seyendes, die Neueren mehr als Gattung faßten. Das Wesen, das Absolute ist nicht gefaßt als das sich Bestimmende; es ist nur todtes Abstraktum.

Wir können die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anaximander's Unendliches, Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele.

Es ist erforderlich, daß die Seite der Realität — hier Wasser — zum Begriffe werde; ebenso die Momente der Entzweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt. Dieser Uebergang in Pythagoras, daß die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, Trennung des Intelligibeln und des Realen.

B. Pythagoras und die Pythagoräer.

Die Nachrichten von seinem Leben sind mit vielen späteren Fabeln verunstaltet. Die späteren Neupythagoräer haben viele große Lebensbeschreibungen von ihm gemacht, sie sind besonders über den pythagoräischen Bund sehr weitläufig; aber man muß sich in Acht nehmen, dieß nicht als geschichtlich gelten zu lassen.

Das Leben des Pythagoras erscheint uns zunächst in der Geschichte, durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt, als ein Gemisch von wunderbaren abentheuerlichen Fabeln, als

---

*) *Metaphys I, 6; III, 3.*

ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen. An das Ausgezeichnete seines Genies und seiner Lebensweise, und der Lebensweise, die er bei seinen Schülern einführte, ist geknüpft worden, daß man ihn als einen Mann erscheinen läßt, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, sondern der für einen Wundermann, für einen Gesellschafter höherer Wesen galt. Alle die Vorstellungen der Magier, die Vermischungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Mysterienkrämerei trüber, jämmerlicher Einbildung und Schwärmerei verdrehter Köpfe haben sich an ihn geknüpft.

So verdorben als seine Lebensgeschichte ist, ebenso verdorben wurde seine Philosophie — (Plato's Aufnehmung war ganz unterschieden); Alles, was der christliche Trübsinn und Allegorismus ausgeheckt hat, ist damit verknüpft worden. Zahlen als Ausdrücke von Idee brauchen, ist viel gebraucht worden; es hat einer Seits den Schein von Tiefsinn, denn daß eine andere Bedeutung darin liegt, als unmittelbar darin liegt, erhellt sogleich — (Eins ist Zwei, und Drei macht Vier: das Hexeneinmaleins); wieviel aber darin liegt, weiß weder der, der es ausspricht, noch der, der sie zu verstehen sucht. Je trüber die Gedanken werden, desto tiefsinniger scheinen sie; die Hauptsache ist, daß gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste — in bestimmten Begriffen sich auszusprechen — erspart wird. So kann auch seine Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr auf sie übergetragen, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber, flacher Köpfe erscheinen.

Zum Glück, was seine Philosophie betrifft, so kennen vorzüglich wir ihre theoretisch spekulative Seite aus Aristoteles und Sextus Empirikus, die sich viel damit zu thun gemacht. Obgleich spätere Pythagoräer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, so ist er doch über ein solches Verschreien erhaben; und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in späteren Zeiten eine Menge untergeschobener

Schriften unter seinem Namen in die Welt gebracht worden. Diogenes Laertius *) führt viele Schriften von ihm an, und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob Schriften von Pythagoras vorhanden waren. Wir haben Anführungen derselben, dürftige Fragmente; aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoräer. Welche Entwickelungen und Bedeutungen den älteren, und welche den neueren gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden. Bei Pythagoras und den älteren Pythagoräern haben die Bestimmungen noch nicht die konkrete Ausführung gehabt, als später.

Was die Lebensumstände **) des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertius ***) um die 60. Olympiade (540 v. Chr.). Seine Geburt wird gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), von Larcher am frühsten, schon in die 43. Olympiade (43, 1, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt. †) Er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anaximander. Wenn Thales Geburt in die 38. Olympiade und Pythagoras in die 43. fällt: so ist Pythagoras nur 21 Jahr jünger. Von Anaximander (Ol. 42, 3) ist er entweder nur ein Paar Jahr unterschieden, oder dieser 26 Jahr älter. Anaximenes ist etwa 20 — 25 Jahr jünger als Pythagoras. Sein Vaterland ist die Insel Samos, und er gehört daher ebenso den kleinasiatischen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philosophie sahen. Pythagoras ist bei Herodot ††) erwähnt als des Mnesarchus Sohn, bei dem Zamolxis in Samos als Sklave gedient habe. Zamolxis sey frei geworden, habe Reichthümer erworben, sey

---

*) Libr. VIII, §. 6 — 7.
**) *Diog. Laërtius VIII*, §. 1 — 3.
***) Libr. VIII, §. 45.
†) *Tennemann Band I, S.* 413 — 414.
††) Libr. IV, cap. 94 — 96.

Fürst der Geten geworden, und habe behauptet, er und die Seinigen sterben nicht. Er habe eine unterirdische Wohnung erbaut, dort sich den Augen seiner Unterthanen entzogen, sey nach vier Jahren wieder erschienen. *) Herodot meint aber, Zamolxis sey wohl viel älter als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter dessen Herrschaft Samos damals nicht nur zum Reichthum, sondern auch zu Bildung und Künsten gelangt war; es besaß in dieser glänzenden Periode eine Flotte von hundert Schiffen. **) Sein Vater Mnesarchus war ein Künstler (Steinschneider), doch weichen die Nachrichten, so wie auch über sein Vaterland ab, die angeben, daß seine Familie aus tyrrhenischer Abkunft sey und erst nach Pythagoras Geburt nach Samos gezogen. Dem sey, wie ihm wolle, da er seine Jugend in Samos zubrachte, so ist er dort einheimisch geworden, gehört Samos an.

Als Lehrer des Pythagoras wird Pherecydes, ein Syrer, angeführt; d. h. nicht aus dem Lande Syrien, sondern aus der Insel Syrus, einer der Cykladen. Er soll aus einem Brunnen Wasser geschöpft, und daraus erkannt haben, daß ein Erdbeben in drei Tagen Statt finden werde; auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgesagt, es werde untergehen und es sey im Augenblicke untergegangen. Von diesem Pherecydes berichtet Theopompus, daß er zuerst den Griechen von der Natur und den Göttern (sic) geschrieben. ***) Vorhin wurde von Anaximander dasselbe gesagt; es soll Prosa gewesen seyn. Was sonst hiervon berichtet wird, so erhellt, daß es eine Theogonie gewesen, deren erste Worte uns noch aufbewahrt: „Jupiter und die Zeit und die Erde waren Eins;“ auch hat er den Amor als

---

*) cf. Malchus de vita Pythagorae §. 14 — 15.

**) *Herodotus III*, 39.

***) Diog. Laërtius I, §. 116.

ersten Beweger dieser Einheit genannt. *) Wie es weiter geht, ist uns unbekannt, und ohne großes Interesse, — kein großer Verlust. Es werden mancherlei Todesarten angegeben. Einige sagen, er habe sich selbst umgebracht, Andere, er sey an der Läusekrankheit gestorben. **)

Pythagoras reiste früh auf das feste Land nach Kleinasien und soll dort Thales kennen gelernt haben. Dann reiste er von da nach Phönicien und Aegypten. ***) Mit beiden Ländern standen die kleinasiatischen Griechen in vielen Handels- und politischen Verbindungen; und es wird erzählt, daß er von Polykrates dem Könige Amasis empfohlen worden sey. Amasis zog viele Griechen in das Land; er hatte griechische Truppen und Kolonien. †) Die Erzählungen weiterer Reisen ins Innere von Asien zu den persischen Magiern und Indiern scheinen ganz fabelhaft zu seyn. Das Reisen war Bildungsmittel, wie jetzt. Da er in wissenschaftlicher Absicht reiste, so wird von ihm erzählt, daß er in fast alle Mysterien der Griechen und Barbaren sich habe einweihen lassen; ebenso in den Orden oder Kaste der ägyptischen Priester aufgenommen worden sey.

Diese Mysterien, die wir bei den Griechen antreffen, und die für den Sitz großer Weisheit gehalten worden, scheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältniß gestanden zu haben, wie Lehre und Kultus. Der Kultus bestand allein in Opfern und festlichen Spielen. Zur Vorstellung aber, zu einem Bewußtwerden dieser Vorstellungen sehen wir darin kein Moment; als Tradition in den Gesängen behielten sie sich auf. Aber das Lehren selbst, oder das gegenwärtige zum Vorstellen

---

*) Diog. Laërtius I, §. 119: *Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἷς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν. Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ.* Menag. ad h. l.

**) *Diog. Laërt. I*, §. 118.

***) *Jamblichus de vita Pythagorae c. III*, §. 13 — 14.

†) *Herodotus II*, 154.

Bringen scheint den Mysterien aufbehalten gewesen zu seyn; so jedoch, daß nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde, — daß dem Menschen, von der Zerstreuung durch die ganze Umgebung, sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewußtseyns, als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von Philosophemen ist aber darin offenbar keine Rede. Wie sie nicht Geheimniß, *) so kennen wir auch die Freimaurer, sie haben nichts Ausgezeichnetes durch Kenntnisse, Wissenschaften, — am wenigsten Philosophie.

Den wichtigsten Einfluß auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der ägyptischen Priesterkaste, nicht daß er tiefe spekulative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisirung des sittlichen Bewußtseyns faßte, von der Ausführung und Verwirklichung der sittlichen Existenz des Menschen; **) die Sittlichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, — ein Plan, den er nachher ausführte, und der eine ebenso interessante Erscheinung ist, als seine spekulative Philosophie. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten, und dazu gebildet waren: so ein eigenthümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltene sittliche Leben. Aus Aegypten brachte Pythagoras unläugbar das Bild eines Ordens, festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung, die das ganze Leben fortdauerte.

Man sah damals Aegypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland. Es zeigt sich dieß schon in dem Kastenunterschiede; dieser setzt eine Theilung der großen Geschäftszweige unter den Menschen voraus, — eine Theilung

---

*) Es sollte nur als von etwas Heiligem nicht gesprochen werden. Herodot sagt oft ausdrücklich, er wolle von den ägyptischen Gottheiten und Mysterien sprechen, so weit es heilig sey, davon zu sprechen; er wisse noch Mehreres, aber es sey nicht heilig, davon zu sprechen.

**) Das Individuum sollte auf sich besonders sehen, daß es innerlich und äußerlich ein würdiger Mensch sey, — sittliches Kunstwerk.

des Technischen, Wissenschaftlichen, Religiösen u. s. f. Sonst aber muß man große wissenschaftliche Kenntnisse nicht bei den Aegyptern suchen, noch glauben, daß Pythagoras seine Wissenschaft da hergeholt habe. *)

Pythagoras hielt sich lange Zeit in Aegypten auf; er kehrte von da nach Samos zurück. Er fand in seinem Vaterlande aber die inneren Staatsverhältnisse indessen verwirrt, und verließ es bald wieder. Polykrates hatte, nicht als Tyrann, **) viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lacedämoniern Unterstützung gesucht und gefunden, und einen Bürgerkrieg entzündet hatten. ***) Früher gaben die Spartaner diese Hülfe; denn diesen verdankte man überhaupt die Aufhebung der Herrschaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk. Später thaten sie das Gegentheil, hoben Demokratien auf und führten Aristokratien ein. Pythagoras Familie war nothwendig auch in diese unangenehmen Verhältnisse verwickelt; und ein solcher Zustand des bürgerlichen Kriegs war nicht für Pythagoras, der kein Interesse am politischen Leben mehr nahm, und in ihm einen ungünstigen Boden für seine Pläne sah. Er bereiste Griechenland, und begab sich von da nach Italien, in dessen unterem Theile griechische Kolonien aus verschiedenen Völkerschaften und verschiedenen Veranlassungen sich angesiedelt hatten, und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Besitz reicher Städte blühten.

In Kroton hat er sich niedergelassen, und ist selbstständig und für sich aufgetreten: — sein Auftreten ist weder als eines Staatsmanns oder Kriegers, noch eines politischen Gesetzgebers des Volks über seine äußeren Verhältnisse; — sondern als öffent-

---

*) cf. Aristot. Metaph. I, 1: *περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος ἀφείθη σχολάζειν.* Malchus de vita Pyth. §. 6; *Jamblich. de vita Pyth. c. XXIX*, §. 158.

**) Diog. Laërt. VIII, §. 3.

***) *Herodotus III*, 45 — 47.

licher Volkslehrer mit der Bestimmung als Lehrer, dessen Lehre sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Er kann als der erste Volkslehrer angesehen werden. Man sagt, er habe sich zuerst den Namen *φιλόσοφος* statt *σοφός* gegeben;*) und man nennt dieß Bescheidenheit, als ob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben, als nach einem Ziele, was unerreichbar ist.**) *Σοφός* hieß aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, nicht nur für sich, — dazu braucht es keiner Weisheit, jeder redliche, sittliche Mann thut, was seinen Verhältnissen gemäß ist; so hat *φιλόσοφος* besonders den Gegensatz von der Theilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten, — es ist nicht Liebe zur Weisheit als zu Etwas, das man sich begäbe zu besitzen, es ist keine unerfüllte Lust dazu. *Φιλόσοφος* heißt: der ein Verhältniß zur Weisheit als Gegenstand hat; das Verhältniß ist Nachdenken, nicht nur Seyn, — auch in Gedanken sich damit beschäftigen. Einer, der den Wein liebt (*φίλοινος*), ist von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber *φίλοινος* nur ein eitles Streben nach Wein?

Was Pythagoras in Italien veranstaltet und bewirkt hat, wird uns besonders durch spätere Lobredner mehr, als durch Geschichtsschreiber berichtet. Es findet sich so eine Geschichte des Pythagoras von Malchus, wo sonderbare Dinge erzählt werden. Auffallend ist dieser Kontrast der Neuplatoniker zwischen ihrer tiefen Einsicht und dem Wunderglauben, der bei ihnen vorkommt.

Wenn die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun noch mehrere bei seiner Erscheinung in Italien auf ihn. Es

---

*) *Diog Laërt. VIII*, §. 8; *Jamblich. c. VIII*, §. 44; *c. XII*, §. 58.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 12.

scheint, daß sie, wie nachher den Apollonius von Thyane, ihn Christus entgegenzusetzen bemüht waren. Die Wunder, welche sie von ihm erzählen, sind zum Theil in demselben Geschmack, wie die neutestamentarischen, und scheinen sich darauf als eine Verbesserung zu beziehen; und sie sind zum Theil sehr abgeschmackt. So z. B. lassen sie ihn gleich mit einem Wunder in Italien auftreten. Der Styl dieser Wunder ist: Als er bei Kroton am tarentinischen Meerbusen ans Land gestiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fischer angetroffen, die nichts gefangen. Er habe ihnen geheißen, ihr Netz von Neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgesagt, welche Anzahl von Fischen darin seyn würde. Die Fischer in Verwunderung über diese Voraussagung hätten ihm dagegen versprochen, wenn sie eintreffen würde, ihm zu thun, was er nur immer verlange. Es sey eingetroffen, und Pythagoras habe dann dieß verlangt, daß sie sie wieder lebend ins Meer würfen; denn die Pythagoräer aßen kein Fleisch. Und als Wunder, das dabei Statt gefunden, wird noch dieß erzählt, daß keiner der Fische, während sie außer dem Wasser waren, krepirt sey beim Zählen. *)

Von dieser albernen Art sind die Geschichten, mit denen seine Lebensbeschreiber sein Leben anfüllen. Sie lassen ihn alsdann einen solchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüther der Italier machen, daß alle Städte ihre schwelgenden und verdorbenen Sitten besserten, und die Tyrannen Theils ihre Gewalt selbst niederlegten, Theils vertrieben wurden. **) Sie begehen dabei aber wieder solche historische Unrichtigkeiten, daß sie z. B. den Charondas und Zaleukus zu seinen Schülern machten, welche lange vor Pythagoras lebten; ebenso die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und seiner Wirkung

---

*) *Porphyrius de vita Pyth.* §. 25; *Jamblichus de vita Pyth. c. VIII*, §. 36.

**) *Porphyrius* §. 21 — 22; *Jamblichus c. VII*, §. 33 — 34.

zuschreiben *) u. s. w. Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die große Wirkung, die er überhaupt hervorgebracht, die Stiftung einer Schule oder vielmehr einer Art von Orden, und der mächtige Einfluß desselben auf die meisten italisch-griechischen Staaten, oder vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat.

Es wird von ihm erzählt, daß er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich ebenso sehr einnahm, als Ehrfurcht gebot. **) Mit dieser natürlichen Würde, edlen Sitten und dem besonnenen Anstande der Haltung verband er noch äußerliche Besonderheiten, wodurch er als ein eigenes geheimnißvolles Wesen erschien: der Tracht, er trug eine weiße leinene Kleidung, ***) — und enthielt sich von dem Genusse gewisser Speisen. †) Zu dieser äußeren Persönlichkeit ††) kam noch große Beredsamkeit und tiefe Einsichten, die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzutheilen anfing; sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten als der ganzen Lebensweise und Sittlichkeit. Er unterrichtete seine Freunde nicht bloß, sondern vereinigte sie zu einem besonderen Leben, um sie zu besonderen Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des

---

*) *Jamblichus c. XXXII*, §. 220 — 222.

**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 11; *Porphyrius* §. 18 — 20; *Jamblichus c. II*, §. 9 — 10.

***) *Menagius et Casaubonus ad Diog. Laërt. VIII.* §. 19.

†) *Jamblichus c. XXIV*, §. 108 — 109.

††) Besondere Persönlichkeit überhaupt, so wie Aeußerlichkeit in der Tracht und dergleichen, sind in neueren Zeiten nicht mehr so wichtig. Man läßt sich durch die allgemeine Gewohnheit (Mode) bestimmen, weil es an und für sich äußerlich, gleichgültig ist, hierin nicht eigenen Willen zu haben; sondern giebt dieß Zufällige der Zufälligkeit Preis, und folgt nur dieser äußeren Erscheinung der Vernünftigkeit als im Aeußeren, — Gleichheit, Allgemeinheit.

Pythagoras erwuchs zu einem Bunde, der das ganze Leben umfaßte. Pythagoras selbst war ein ausgearbeitetes Kunstwerk, eine würdige plastische Natur.

Ueber die Einrichtungen seiner Gesellschaft haben wir Beschreibungen von Späteren, besonders den Neuplatonikern; sie sind weitläufig in Beschreibung der Gesetze. Die Gesellschaft hatte im Ganzen den Charakter eines Priester- oder Mönchs-Ordens neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen seyn wollte, wurde geprüft in Ansehung seiner Bildung und durch Uebungen seines Gehorsams. Es wurden Erkundigungen über sein Betragen, seine Neigungen und Geschäfte eingezogen.*) In der Verbindung war ein ganz regelmäßiges Leben eingeführt, so daß Kleidung, Nahrung, Beschäftigung, Schlafen, Aufstehen u. s. f. bestimmt war; jede Stunde hatte ihre Arbeit.

Die Glieder wurden einer besonderen Erziehung unterworfen. Es wurde dabei ein Unterschied zwischen den Aufgenommenen gemacht. Sie theilten sich in Exoteriker und Esoteriker. Diese waren in das Höchste der Wissenschaft eingeweiht,**) und so wie politische Pläne dem Orden nicht entfernt waren, so waren sie auch in politischer Thätigkeit.***) Jene hatten ein Noviziat von 5 Jahren. Sein Vermögen mußte jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder. In dieser Lernzeit wurde Stillschweigen auferlegt (ἐχεμυθία, die Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten)†); dieß, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung. Man muß damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können; es ist das Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen, und dieß ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, Studiren. Man pflegt

---

*) *Jamblichus c. XVII*, §. 71 — 72.
**) *Porphyrius* §. 37; *Jamblichus c. XVIII*, . 80 — 82.
***) *Jamblichus c. XXVIII*, §. 150.
†) *Jamblichus c. XVII*, §. 72 — 74; *c. XX*, §. 94 — 95; *Diog. Laërtius VIII*, §. 10.

zu sagen, daß der Verstand ausgebildet werde durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. s. f.; es wird aber hierdurch in der That nicht der Verstand gebildet, sondern äußerlich gemacht. Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erweitert, erworben; dadurch, daß er an sich hält, durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, daß seine Einfälle, Einwendungen nichts taugen; — dadurch daß die Einsicht wächst, daß solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben.

Daß nun von Pythagoras besonders berichtet wird diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, so wie dieß Schweigen, scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß in seiner Gesellschaft Beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt, und im Einzelnen von selbst ergiebt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein auch hierüber ist wichtig zu bemerken, daß Pythagoras der erste Lehrer in Griechenland gewesen, oder der Erste, der das Lehren von Wissenschaften in Griechenland eingeführt hat. Thales, der früher ist als er, noch sein Zeitgenosse Anaximander haben nicht wissenschaftlich gelehrt; ihre Ideen Freunden mitgetheilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch sonst irgend eine; was davon da war, — einzelne Sätze, einzelne Kenntnisse. Was gelehrt wurde —: die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiodus Lieder singen, Gesänge vom Dreifuß u. s. f. oder andere Künste; dieß wird auf ganz andere Weise beigebracht. Pythagoras ist als der erste allgemeine Lehrer anzusehen. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wissenschaften eingeführt unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munterem, natürlich gebildeten und geschwätzigen

Volke, wie die Griechen waren; so würden, insofern die äußerlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) Daß er unter denen, die noch gar nicht wußten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied mache, daß die erst anfangen, von dem ausgeschlossen wären, das denen, die schon weiter sind, noch mitgetheilt würde, und β) daß sie die unwissenschaftliche Art über solche Gegenstände zu sprechen (ihr Geschwätze) seyn lassen, und die Wissenschaft erst aufnehmen müßten.

Daß aber darum Theils die Sache förmlicher erschien, Theils förmlicher gemacht werden mußte, ist ebenso wegen des Ungewohnten nothwendig; schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine große Menge waren, sondern sie auch überhaupt zusammenlebten, — eine Menge hierüber macht eine bestimmte Form und Ordnung nothwendig.

Dieß Zusammenleben hatte nun nicht nur die Seite des Unterrichts, sondern der Bildung des praktischen Menschen; was nun hier nicht unmittelbar als Geschicklichkeit erscheint, als Uebung für eine Fertigkeit, die im unfreien, gegenständlichen Elemente des Menschen ihren Theil hat. Sondern das Sittliche, das Thätige hier erscheint, und ist Alles förmlich, was sich darauf bezieht, oder vielmehr insofern es mit Bewußtseyn in dieser Beziehung gedacht wird; denn förmlich ist etwas Allgemeines, das oberflächlich oder entgegengesetzt für das Individuum ist. Aber so erscheint es auch dem das Allgemeine und Einzelne Vergleichenden, und mit Bewußtseyn über Beides Reflektirenden; aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äußerlichen Lebensart, welche die Pythagoräer in ihrem Zusammenleben beobachteten, ihren Uebungen u. s. f.; Vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. Zuerst wird uns dieß berichtet, daß sie sich durch gleiche Kleidung —

eine weiß leinene, die des Pythagoras — auszeichneten. *) Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung. Des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins Gedächtniß zu rufen, indem, was in dem Tage zu thun ist, mit dem des gestrigen eng zusammenhängt. **) Wahre Bildung ist nicht, auf sich so sehr seine Aufmerksamkeit zu richten, sich mit sich als Individuum beschäftigen, — Eitelkeit; sondern sich vergessen, in die Sache, das Allgemeine vertiefen, — Selbstvergessenheit. Auch hatten sie aus Homer und Hesiod auswendig zu lernen. Des Morgens, so wie häufig den Tag über, beschäftigten sie sich mit Musik, einem der Hauptgegenstände des griechischen Unterrichts und Bildung überhaupt. Ebenso waren die gymnastischen Uebungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmäßig bei ihnen eingeführt. ***) Sie speisten gemeinschaftlich, und auch hier hatten sie Besonderheiten; doch sind auch hierüber die Nachrichten verschieden. Honig und Brod werden als ihre Hauptspeisen angegeben, und Wasser als das vorzüglichste, ja einzige Getränk. Ebenso sollen sie sich der Fleischspeisen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung zusammengehängt wird; auch unter den vegetabilischen Nahrungsmitteln einen Unterschied gemacht, Bohnen verboten. †) Sie sind viel damit verspottet worden, wegen ihrer Verehrung der Bohnen; bei der folgenden Zerstörung des politischen Bundes hätten mehrere Pythagoräer verfolgt, sich lieber tödten lassen, um einen Bohnenacker nicht zu verletzen. ††)

---

*) *Jamblichus c. XXI*, §. 100.

**) *Jamblichus c. XXIX*, §. 165; *Diog. Laërt. VIII*, §. 22.

***) *Porphyrius* §. 32 — 33; *Jamblichus c. XXIX*, §. 163 — 164, *c. XX*, §. 96, *c. XXI*, §. 97.

†) *Diog. Laërt. VIII*, §. 19, 24; *Porphyr.* §. 34; *Jamblich. c. XXIV*, §. 107.

††) *Diog. Laërt. VIII*, §. 39.

Zwei Umstände: α) die zur Pflicht gemachte häufige Reflexion über sich selbst (schon erwähnt als Morgengeschäft, ebenso als Abendgeschäft: was den Tag über gethan zu prüfen, ob es Recht oder nicht Recht), *) — gefährliche, unnütze Aengstlichkeit (Besonnenheit ist nothwendig mehr über die Sache selbst) benimmt die Freiheit, so wie eben Alles, was sich aufs Moralische bezieht, förmlich wird; β) vielfältige Zusammenkunft in den Tempeln, Opfer, eine Menge religiöser Gebräuche, — ein gesetztes religiöses Leben führen. Von der ganzen praktischen Seite nachher.

Der Orden, die eigentliche sittliche Bildung selbst, der Umgang der Männer, bestand jedoch nicht lange. Noch zu Pythagoras Lebzeiten soll sich das Schicksal seines Bundes entwickelt haben; er hat Feinde gefunden, welche ihn gewaltsam zertrümmerten. Er habe, sagt man, den Neid auf sich gezogen. Er wurde beschuldigt, daß er noch Anderes dabei denke, als er meine (arrière-pensée); das Wesen dieses Zusammenhangs ist, daß er der Stadt nicht ganz, — noch einem Anderen angehört. In dieser Katastrophe soll Pythagoras selbst in der 69. Olymp. (504 v. Chr.) **) den Tod in einem Aufstande des Volkes gegen diese Aristokraten gefunden haben. Sein Tod ist ungewiß, entweder in Kroton oder Metapont; oder in einem Kriege der Syrakusaner mit den Agrigentinern, — die Bohnen haben ihm den Tod gegeben. ***) Uebrigens hat der Verein der pythagoräischen Schule und die Freundschaft der Mitglieder sich noch später erhalten; aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes. Die Geschichte Großgriechenlands ist uns überhaupt weniger bekannt; doch treffen wir noch zu Plato's Zeiten Py-

---

*) *Porphyrius* §. 40.

**) *Tennemann B. I, S.* 414.

***) *Diog. Laërt. VIII*, §. 39 — 40; *Jamblichus c. XXXV*, §. 248 — 264; *Porphyrius* §. 54 — 59.

thagoräer an der Spitze von Staaten, oder als eine politische Macht auftreten. *)

Die pythagoräische Gesellschaft, — freiwilliger Priesterorden, Lehr-, Bildungsanstalt nicht nur, sondern auch fortdauerndes Zusammenleben, — diese Ausscheidung hatte keinen Zusammenhang mit dem griechischen politischen öffentlichen und religiösen Leben, konnte nicht von langem Bestande seyn im griechischen Leben. In Aegypten, Asien ist Absonderung, Einfluß der Priester zu Hause; das freie Griechenland konnte aber diese orientalische Kastenabsonderung nicht gewähren lassen. Freiheit ist hier das Princip des Staatslebens, jedoch so, daß sie nicht bestimmt ist als Princip der rechtlichen, der Privat-Verhältnisse. Bei uns ist das Individuum frei, weil es vor dem Gesetze gleich ist; dabei kann die Sitte, das politische Verhältniß, die Ansicht bestehen, und muß in organischen Staaten sogar verschieden seyn. In dem demokratischen Griechenland hingegen mußte auch die Sitte, die äußere Lebensweise sich in einer Gleichheit erhalten. Der Stempel der Gleichheit mußte auf diese weiteren Kreise aufgedrückt bleiben. Diese Ausnahme der Pythagoräer, die nicht als freie Bürger beschließen konnten, sondern von den Planen, Zwecken einer Verbindung abhängig waren, hatte so in Griechenland keinen Platz. Der Zusammenhang der Bildung ist zwar geblieben bis in spätere Zeiten, aber das Aeußere mußte untergehen.

Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Mysterien, besonderer Gottesdienst natürlichen Familien an: — aber nicht als einer im politischen Sinne festgesetzten Kaste, sondern sie sind politische Männer, Bürger, wie Andere; ebenso die Priester und Priesterinnen, — überhaupt die den Opferdienst zu versehen hatten: sonstige Vorsteher, Fürsten, Heroen. Noch war, wie bei den Christen, diese Ausscheidung des Religiösen, Abson-

---

*) *Platon. Timaeus p. 20 Steph. (p. 8 ed. Bekk.)*

derung zu dieser Extremität getrieben. Ohne pythagoräische Bildung waren die Griechen nicht einseitig, — politische Männer. Sie hatten gemeinsames Staatsleben. Da können Keine aufkommen oder es aushalten, die besondere Principien, sogar Geheimnisse, in äußerlicher Lebensart und Kleidung Unterschiede haben; sondern es ist eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinsamen der Principien, Lebensweise steht. Ob etwas gut fürs Gemeinwohl, oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinsam offen mit ihnen berathen. Die Griechen sind darüber hinaus: besondere Kleidung, beständige Gewohnheiten des Waschens, Aufstehens, Uebung in Musik, Ausscheidung reiner und unreiner Speisen. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalitöt beabsichtete, ein Umfassen des ganzen Menschen und Lebens, neues Princip durch Bildung der Intelligenz und des Gemüths, Willens. Dieß ist aber Theils Sache des besonderen Individuums, seiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinsamen Zweck, Theils als allgemeine Möglichkeit für jeden und allgemeine Sitte.

Das Alter des Pythagoras wird auf 80 und 104 Jahre *) angegeben; es ist darüber viel Streit.

Die Hauptsache ist für uns die pythagoräische Philosophie, nicht sowohl des Pythagoras, als der Pythagoräer. So spricht Aristoteles und Sextus; und aus der Vergleichung dessen, was für pythagoräische Lehre ausgegeben wird, erhellen sogleich mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten, wie wir sehen werden. Es wird Schuld des Verderbens durch Plato, — Aufnehmen von Pythagoräischem in seine Philosophie behauptet; aber die Macht der pythagoräischen Philosophie ist weitere Fortbildung, — es läßt sich nicht so erhalten, wie es zuerst war.

---

*) *Anonymus de vita Pythagorae (apud Photium)* §. 2.

Hierbei ist zunächst zu bemerken, daß allerdings zu unterscheiden ist im Allgemeinen die Philosophie des Pythagoras selbst, und die Ausbildung und Entwickelung, die sie weiterhin bei seinen Nachfolgern erlangt hat. Dieß ist zum Theil historisch. Viele seiner Nachfolger werden genannt, die diese und jene Bestimmung gemacht haben: Alkmäon, Philolaus. Und vielen anderen Darstellungen sieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Ausbildung, worin der Gedanke mächtig und bestimmter hervortritt. Auf das Geschichtliche dieses Unterschiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, sondern wir können nur die pythagoräische Philosophie überhaupt betrachten. Ebenso ist das abzuschneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoräern gehört; wir haben hierzu Quellen, die früher sind als diese Periode, — die ausführlichen Darstellungen, die wir bei Aristoteles und Sextus finden.

Die pythagoräische Philosophie macht den Uebergang von der realistischen zur Intellektual-Philosophie. Die Jonier sagten, das Wesen, das Princip ist ein materiell Bestimmtes. Die nächste Bestimmung ist, α) daß das Absolute nicht in natürlicher Form gefaßt werde, sondern in einer Gedankenbestimmung; β) dann müssen jetzt die Bestimmungen gesetzt werden, — das Erste ist das ganz Unbestimmte (ἄπειρον). Dieses Beides hat die pythagoräische Philosophie gethan.

1. Das Alte also, — der einfache Hauptsatz der pythagoräischen Philosophie ist, „daß die Zahl das Wesen aller Dinge, und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist.“ *) Hierbei erscheint uns zunächst verwundersam die Kühnheit einer solchen Rede, die Alles, was der Vorstellung als seyend oder als wesenhaft (für wahr) gilt, auf einmal so niederschlägt, und das sinnliche Wesen vertilgt, und

*) Aristoteles: Metaphys. I, 5, passim.

es zum Wesen des Gedankens macht. Das Wesen wird als unsinnlich ausgedrückt; und so etwas dem Sinnlichen, der sonstigen Vorstellung ganz Heterogenes zur Substanz und zum wahrhaften Seyn erhoben und ausgesprochen.

Eben damit aber ist die Nothwendigkeit der Bewegung des Denkens gesetzt: in welchem Sinne dieser Satz zu nehmen sey, was die Zahl ist; — d. h. die Zahl selbst sowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seyenden darzustellen. Denn unmittelbar Eins ist sie uns nicht; und eben so wenig erscheint uns die Zahl als Begriff. Sinn und Beweis ist, daß wir verstehen die Bewegung der Sache selbst; das Verstehen ist nicht zufälliges Bewegen außer der Sache, — zu unserem Behuf.

Obwohl nun zwar dieses Princip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, so liegt doch darin: Die Zahl ist das nicht bloß Sinnliche; dann bringt sie sogleich die Bestimmung, die allgemeinen Unterschiede, Gegensätze mit sich. Darüber haben die Alten ein sehr gutes Bewußtseyn gehabt. Aristoteles *) führt aus Plato an, „er habe angegeben, daß das Mathematische der Dinge sich außerhalb des bloß Sinnlichen und der Ideen befinde, zwischen beiden. Es sey vom Sinnlichen verschieden, dadurch daß es“ (die Zahl) „unendlich“ (ein Unsinnliches) „und unbewegt“ (unveränderlich) „sey. Von den Ideen sey es dadurch unterschieden, daß sie Vielheit enthalte, und sich deshalb einander ähnlich und gleich seyn könne; die Idee“ (das Allgemeine, die Gattung) „sey jede für sich nur Eines,“ — die Zahl ist aber wiederholbar. Die Zahl ist also nicht sinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke.

---

*) Metaph. I, 6: *ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.*

In dem Leben des Pythagoras von Malchus (Name des Porphyrius) wird dieß noch näher angegeben: *) „Pythagoras trug die Philosophie auf eine Weise vor, um den Gedanken von seiner Fessel zu lösen. Ohne den Gedanken ist nichts Wahres zu erkennen und zu wissen. Der Gedanke hört und sieht Alles in sich selbst; das Andere (Sinnliche) ist lahm und blind. Zur Erreichung seines Zweckes bedient sich Pythagoras des Mathematischen, weil dieß in der Mitte steht zwischen dem Sinnlichen und Gedanken" (Allgemeinen, Uebersinnlichen), „als Form der Vorübung zu dem, was an und für sich ist." Ferner führt Malchus eine Stelle aus einem Früheren (Moderatus) an: **) „Weil die Pythagoräer das Absolute und die ersten Principien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten: so geriethen sie auf die Zahlen, das Mathematische, weil sich so die Bestimmungen leicht angeben lassen;" z. B. Einheit, Gleichheit, das Princip als Eins, — die Ungleichheit als Zweiheit. „Diese Lehrweise durch die Zahl, weil es die erste Philosophie war, ist ausgelöscht, um des Räthsels willen, was sie enthält. Plato, Speusipp, Aristoteles u. s. f. haben dann den Pythagoräern die Früchte gestohlen durch leichte Anwendung," — durch die wohlfeile Bestimmung, Gedankenbestimmungen zu setzen für die Zahl. In diesen Stellen ist vollkommenes Bewußtseyn über die Zahl vorhanden.

Das Räthselhafte der Bestimmung durch die Zahl ist die Hauptsache. Wir müssen unterscheiden *α)* den reinen Gedanken, Begriff als Begriff; *β)* alsdann die Realität und den Uebergang in sie. Die arithmetischen Zahlen 1, 2, 3 u. s. f. entsprechen Gedankenbestimmungen. Die Zahl aber ist *α)* ein Gedanke, der das Eins zum Elemente und zum Principe hat. Das Eins ist eine Kategorie des qualitativen Seyns, und zwar

---

*) §. 46 — 47.

**) *De vita Pythagorae* §. 48, §. 53.

des Fürsichseyns, des so mit sich Identischen, daß es alles Andere aus sich ausschließt, — für sich bestimmt, gleichgültig gegen Anderes; und die weiteren Bestimmungen sind nur Zusammensetzungen, Wiederholungen des Eins, worin das Element des Eins immer fest und ein Aeußerliches bleibt. Die Zahl ist die todteste, begrifflose, gleichgültige, unentgegengesetzte Kontinuität. Wir zählen fort 1, 2, und fügen zu jedem Eins eins hinzu, — ganz ein äußerlicher, gleichgültiger Fortgang (und Zusammenfügen), der ohne Nothwendigkeit ist, — wo er abgebrochen werden soll, — und ohne Verhältniß. Die Zahl ist so nicht unmittelbar Begriff, — das Extrem des Gedankens, des Begriffs in seiner höchsten Aeußerlichkeit, in der Weise des Quantitativen, des gleichgültigen Unterschiedes. Das Eins ist ein allgemeiner Gedanke, aber, als ausschließend, der sich selbst entäußernde Gedanke; es enthält hierdurch β) die Bestimmung der Aeußerlichkeit der Anschauung, und hat insofern (wie die Schemate Kants) sowohl das Princip des Gedankens als noch der Materialität in sich, — die Bestimmung des Sinnlichen. Dieß ist das Feste, Sichäußerliche; so ist das Eins und alle Formen 2, 3 u. s. w. mit dieser innerlichen Aeußerlichkeit behaftet. Es ist Anfang von Gedanke, aber die schlechteste Weise; es ist noch nicht der Gedanke, das Allgemeine für sich. Daß etwas die Form des Begriffs habe, muß es unmittelbar an ihm selbst, als bestimmt sich auf sein Gegentheil beziehen, — ein Begriff, diese einfache Bewegung. Positiv z. B. und negativ beziehen sich unmittelbar jedes auf ihr Entgegengesetztes. So nicht die Zahl; sie ist bestimmt, aber ohne Entgegensetzung, gleichgültig. Hingegen im Gedanken, im Begriff, da ist die Einheit, Idealität der Unterschiede, — die Negation des Selbstständigen ist da die Hauptbestimmung. Dagegen sind z. B. in der Drei immer drei Einzelne, jedes selbstständig; dieß ist das Mangelhafte, das Räthselhafte, — drei sollen erst einen Gedanken bedeuten. Der Gedanke muß sich hervorheben; es sind

eine Menge von Verhältnissen möglich, die jedoch ganz unbestimmt, willkürlich und zufällig bleiben.

So in dieser gleichgültigen Weise nahmen nun die Pythagoräer die Zahlen nicht, sondern als Begriff. „Daß etwas Unkörperliches Princip seyn müsse, bewiesen die Pythagoräer.“ *) Zum Urwesen oder absoluten Begriffe aber machten sie die Zahlen. Wie sie darauf gekommen, erhellt näher aus dem, was Aristoteles **) darüber sagt: „Sie haben nämlich in den Zahlen viel mehr Aehnlichkeiten mit dem, was ist und was geschieht, zu sehen geglaubt, als in Feuer, Wasser, Erde; weil die Gerechtigkeit eine gewisse Eigenschaft der Zahlen ist“ (τοιονδὶ πάθος), nämlich ein Immaterielles, Unsinnliches, „ebenso (τοιονδὶ) die Seele, der Verstand, eine andere die Zeit und so weiter. Weil sie ferner von dem, was harmonisch ist, die Eigenschaften und Verhältnisse in den Zahlen gesehen, — und weil die Zahlen,“ d. i. das Maß, „das Erste in allen natürlichen Dingen seyen (πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι): daher haben sie die Zahlen als die Elemente (στοιχεῖα) von Allem betrachtet, und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl.“

Es zeigt sich Bedürfniß α) der Einen bleibenden allgemeinen Idee; β) der Gedankenbestimmung. Aristoteles ***) von den Ideen sprechend, sagt: „Nach Heraklit fließe alles Sinnliche, also könne nicht eine Wissenschaft des Sinnlichen seyn; daher die Ideen. Sokrates sey der erste, der durch Induktio-

---

*) Sextus: Pyrrhon. Hypotyp. III, 18, §. 152: φασὶ γοῦν, ὅτι τὰ φαινόμενα ἔκ τινος συνέστηκεν· ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, .. οὐ μόνον ἄρα ἄδηλα, ἀλλὰ καὶ ἀσώματά ἐστι τὰ στοιχεῖα. Adv. Mathem. X, §. 250 — 251: τὸ μὲν οὖν φαινομένην εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν, ἀφύσικόν πώς ἐστι· πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι .. Τοίνυν ἀδήλους καὶ ἀφανεῖς ὑπέθεντο τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς.

**) Metaph. I, 5. — Aristoteles ist kürzer, beruft sich darauf, daß er anderwärts davon gesprochen. (S. Theon, unten S. 246, Anmerk. 1.)

***) Metaphys. XIII, 4. ... ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς, ἢ τὸ δίκαιον, ἢ γάμος.

nen das Allgemeine bestimmte; die Pythagoräer vorher berührten nur Weniges, wovon sie die Begriffe auf Zahlen zurückführten: z. B. was Zeit, oder Recht, oder Ehe sey." Wir müssen wissen, was Noth thut, um die Spuren der Idee zu erkennen, und zu wissen, was ein Fortschritt ist; am Inhalt selbst ist nicht zu erkennen, welches Interesse es haben kann.

Dieß ist nun das ganz Allgemeine der pythagoräischen Philosophie. Das Mangelhafte dieses Princips für den Ausdruck von Gedanken ist bereits bemerklich gemacht. Das Eins ist nur das ganz abstrakte Fürsichseyn, ist Aeußerlichkeit für sich selbst; die weiteren Zahlen sind dann ganz äußerliche mechanische Zusammenstellungen dieser Eins. Da nun die Natur des Begriffs das Innerliche ist, so sind die Zahlen so das Untauglichste, Begriffs-Bestimmungen auszudrücken. Es ist Vorurtheil, daß Zahlen, Figurationen des Raums fähig wären, das Absolute auszudrücken.

Das Nähere ist die Bedeutung der Zahl. Zahl und Maß ist die Grundbestimmung. Daß die Zahl als solche das Wesen der Dinge ist, ist nicht so zu nehmen, als ob in allem Zahl und Maß sey. Wenn wir so sagen, Alles ist quantitativ und qualitativ bestimmt, so ist die Größe und das Maß nur eine Eigenschaft, eine Seite der Dinge. Der Sinn aber ist hier, daß die Zahl selbst das Wesen der Dinge ist; das ist nicht Form, sondern Substanz.

Wir haben nun noch die Bestimmungen, die allgemeine Bedeutung zu betrachten. Theils erscheinen nun in dem pythagoräischen Systeme die Zahlen selbst als Gedankenbestimmungen: nämlich zunächst überhaupt der Einheit, des Gegensatzes und der Einheit dieser beiden Momente; Theils gaben die Pythagoräer von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Bestimmungen als Principien an: „und erkannten als absolute Principien der Dinge" nicht sowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arith-

metischen Unterschiede, als vielmehr „die Principien der Zahl," d. i. deren Begriffsunterschiede. *)

Die erste Bestimmung ist die Einheit überhaupt, die andere Bestimmung ist die Zweiheit; wir sehen den Gegensatz hervortreten. Es ist darum zu thun (äußerst wichtig), die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Bestimmungen (der Endlichkeit) auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die Principien aller Bestimmung (die einfachsten Bestimmungen). Es sind nicht Unterschiede der Dinge von einander, sondern in sich allgemeine wesentliche Unterschiede. Empirische Gegenstände unterscheiden sich durch äußerliche Gestalt, dieß Stück Papier von einem anderen, Schattirung von Farbe, Menschen durch Unterschiede des Temperaments, der Individualität. Aber diese Bestimmungen, wodurch sie sich unterscheiden, sind keine wesentliche, — wohl wesentlich für ihre bestimmte Besonderheit, aber nicht an und für sich: diese ganze bestimmte Besonderheit, Dintenfaß, dieß Stück Papier ist keine wesentliche Existenz —; nur das Allgemeine ist wesentlich, das sich Erhaltende, Substantielle. Das Erste ist der allgemeine Gegensatz, das Weitere die Fortbestimmung, Umformung, verschiedene Gestaltung, — selbst nur eine Verdichtung jenes Gegensatzes selbst. Z. B. Einheit und Vielheit, und die Einheit Beider ist die Größe; diese ist selbst unter der Einheit und Vielheit gesetzt, — Bestimmungen, welche alsdann Form sind: extensive und intensive Größe. Die Stärke des Lichts, als Intension der Beleuchtung, ist extensiv, welche große Fläche sich noch beleuchten lasse.

Damit hat Pythagoras den Anfang gemacht. Diese Bestimmungen sind meist Zahlen; die Pythagoräer sind aber nicht dabei stehen geblieben, haben ihnen konkretere Bestimmungen gegeben, welche vornehmlich den Späteren angehören. Noth-

---

*) Arist. Metaph. I, 5: *τὰς τούτων (ἀριθμῶν) ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήθησαν εἶναι πάντων.*

wendigkeit des Fortgangs, Beweisen ist hier nicht zu suchen; das Begreifen, die Entwickelung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Bestimmungen werden nur gefunden und festgesetzt auf ganz dogmatische Weise; so sind es trockene, proceßlose, nicht dialektische, ruhende Bestimmungen.

a. Die Pythagoräer sagen, der erste einfache Begriff ist die Einheit; nicht das arithmetische Eins, — als absolut diskret, ausschließend, negativ: sondern Einheit, als Kontinuität, Positivität, — nicht viele Eins, sie ist nur Eine. Es ist das ganz allgemeine Wesen. Sie sagen ferner: Jedes Ding ist Eins, und „die Dinge sind dieß Eins durch die Theilnahme an dem Eins;" und das letzte Wesen eines Dinges oder die reine Betrachtung seines Ansichseyns ist Eins.*) D. h. nach allem Anderen ist es nicht an sich, sondern Beziehung auf Anderes; Ansichseyn heißt eben nur Sichselbstgleichseyn, oder es ist die Sichselbstgleichheit selbst, das Formlose. Dieß ist eine merkwürdige Beziehung. Das Eins ist das trockene, abstrakte Eins; die Dinge sind weit mehr bestimmt, als dasselbe. Welches ist nun die Beziehung des ganz abstrakten Eins und des konkreten Seyns der Dinge zu einander? Dieß Verhältniß der allgemeinen Bestimmungen zu den konkreteren Existenzen haben die Pythagoräer durch „Nachahmung" ausgedrückt (*μίμησις*). Dieselbe Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, findet sich auch bei den Ideen des Plato. Die Idee ist die Gattung, ihr gegenüber ist das Konkrete; die nächste Bestimmung ist natürlich die der Beziehung des Konkreten auf das Allgemeine, ein wichtiger Punkt. Aristoteles **) schreibt den Ausdruck Theilnahme (*μέθεξις*) dem

---

*) Sextus Empiricus adv. Math. X, §. 260 — 261: *οἵ τε ἀριθμοὶ πάντες καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τὸ ἓν πεπτώκασι· καὶ γὰρ ἡ δυὰς μία τις ἐστὶ δυὰς, καὶ ἡ τριὰς ἕν τι ἐστὶ, τριάς· καὶ ἡ δεκὰς, ἓν ἀριθμοῦ κεφάλαιον. ἔνθεν κινηθεὶς ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν, ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται.*

**) Metaphys. I, 6.

Plato zu, der damit den pythagoräischen „Ausdruck Nachahmung vertauscht habe." Nachahmung ist ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältniß; Theilnahme ist allerdings schon bestimmter. Aber Aristoteles sagt mit Recht, daß Beides ungenügend sey: Plato habe hier auch nicht weiter entwickelt, sondern nur einen anderen Namen substituirt; „es sey ein leeres Gerede." *) Nachahmung und Theilnahme sind nichts weiter, wie andere Namen für Beziehung; Namen geben ist leicht, ein Anderes aber ist das Begreifen.

b. Das Nächste ist der Gegensatz. Die Einheit ist Identität, Allgemeinheit; das Zweite ist die Zweiheit (δυάς), der Unterschied, das Besondere. Diese Bestimmungen gelten noch jetzt in der Philosophie; Pythagoras hat sie zuerst zum Bewußtseyn gebracht. Die Pythagoräer haben gleich am Anfang nicht dabei stehen bleiben können, das 1, 2, 3 als Princip auszusprechen; es haben nähere Kategorien damit verbunden werden müssen, nähere Denkbestimmungen. So kommt bei der Zweiheit der Gegensatz vor. Wie nun diese Einheit sich zur Vielheit, oder diese Sichselbstgleichheit zum Andersseyn verhalte, hierüber werden dann verschiedene Wendungen möglich; und die Pythagoräer haben sich auch verschiedentlich darüber ausgedrückt, — über die Formen, die dieser erste Gegensatz annimmt. Zwei ist sogleich der Gegensatz gegen Eins. Aristoteles **) führt an, wie die Pythagoräer diesen Gegensatz von Eins und Zwei gefaßt haben. Die Elemente der Zahl, Einheit und Zweiheit, sind noch nicht Zahlen. „Die Pythagoräer haben gesagt: Die Elemente der Zahl sind das Gerade und Ungerade," der Ge-

---

*) *Arist. Metaphys. XIII, 5.*

**) Metaphys. I, 5: *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός· ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.*

gensatz mehr in der arithmetischen Form, — „dieß als das Begrenzte" (oder Princip der Begrenzung), „jenes als das Unbegrenzte," Gedanken als Elemente der unmittelbaren Zahlen; „so daß das Eins selbst aus Beiden, und dann aus diesem die Zahl sey," da z. B. Drei drei Eins sind, und Drei auch eins ist. Und zwar ist Eins so das Princip, daß es auch selbst noch keine Zahl ist, d. i. keine Anzahl. Ganz recht, denn zur Zahl gehört: α) die Einheit und β) die Anzahl; γ) im Eins sind beide ein und dasselbe, also ist im Eins die Anzahl nur in einem negativen Sinne. „Eins ist" dabei „gerade und ungerade." Denn sie sagen: „Eins zum Geraden gesetzt, macht Ungerades" (2+1=3), „zu dem Ungeraden, macht Gerades" (3+1=4); — es hat die Eigenschaft, gerade zu machen, und so muß es selbst gerade seyn.*) Die Einheit also selbst an sich enthält die unterschiedenen Bestimmungen. Das Unbegrenzte (Unbestimmte) und die Grenze (das Bestimmte) ist nichts Anderes, als der Gegensatz der Einheit und des Eins; Eins ist die absolute Diskretion, d. h. das rein Negative, — Einheit: Sichselbstgleichheit.

Verfolgen wir die absolute Idee in der ersten Weise: Der Gegensatz ist die unbestimmte Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*). Die *μονάς* oder *ἑνάς* drückt noch nicht das Eins als solches aus; so auch die *δυάς* noch nicht das Zwei als solches. Es ist nur Eine Dyas, durch Theilnahme an der alle zählbaren Zahlen entstehen. Näher bestimmt Sextus**) dieß so: „Die Einheit nach ihrer Identität mit sich gedacht" (*κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς νοουμένη*, Ansich) „ist Einheit (*μονάς*). Wenn diese selbe sich

---

*) Theo Smyrnaeus Mathem. c. 5, p. 30 ed. Bullialdi: *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ· τὸ ἕν φασιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον. ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φυσεοῖν μετεῖχε. διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν.* (Aristoxenus bei Stobäus Ecl. Phys. c. 2, p. 16.) Besser: Weil Eins 1) als arithmetisches Eins, ungerade, 2) Einheit, das Sichselbstgleiche, überhaupt Princip der Zahl ist.

**) *adv. Math. X*, §. 261 — 262.

zu sich selbst als eine verschiedene hinzufügt" (ἐπισυντεθεῖσα ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα, abstrakte Vielheit), „so wird die unbestimmte Zweiheit; weil keine von den bestimmten oder sonst begrenzten Zahlen diese Zweiheit ist, alle aber erkannt werden durch die Theilnahme an ihr, wie von der Monas gesagt worden. Es sind hiernach zwei Principien der Dinge," die Götter: „die erste Monade, durch Theilnahme an welcher alle Zahlen-Monaden Monaden sind; ebenso die unbestimmte Dyas, durch deren Theilnahme alle bestimmten Zweiheiten Zweiheiten sind." Es erhellt: α) daß die Zweiheit eben so als Moment des Wesens, oder Begriff allgemein ist; β) im Gegensatze, ihn mit anderen Bestimmungen gedacht, so kann entweder die Einheit oder Zweiheit als die Form und die Materie gedacht werden, — und Beides kommt bei den Pythagoräern vor. αα) Die Einheit ist das Sichselbstgleiche, das Formlose; die Zweiheit aber ist das Ungleiche, in sie fällt das Entzweien oder Form. Von der Dyas sagen sie, daß durch Theilnahme daran Alles bestimmt, begrenzt werde; hiernach ist die Zweiheit das Bestimmte, Begrenzte, Viele. Dieß kehrt sich jedoch in anderen Darstellungen wieder um. ββ) Nehmen wir dagegen die Form als einfach, — Thätigkeit ist absolute Form —: so ist das Eins die Form, das Thätige, Bestimmende, und die Zweiheit als Möglichkeit der Vielheit, nicht gesetzte Vielheit (so als einfacher Gedanke, ununterschieden) die Materie; *) und die Zweiheit tritt an die Stelle der ersten Einheit. Dieß sagt Aristoteles, daß es Plato angehöre. Aristoteles **) schreibt es dem Plato zu, daß er zum Unbestimmten die Dyas gemacht habe, und das Eins zum Bestimmten; es ist jedoch nicht das, was wir unter Grenze verstehen, hier gemeint, sondern das Begrenzende. Eins hat sogleich verschiedene Bedeutungen: Einheit

---

*) Fabricius ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III, c. 18, § 153.

**) Metaphys. I, 6: *τὸ δὲ ἀνὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι — τοῦτ' ἴδιον* et sqq.

(ἄπειρον) und Subjektivität. Das Princip der Subjektivität, Individualität ist allerdings höher als das Unbestimmte, das Unendliche; dieß ist dagegen das Bestimmungslose, Abstrakte, — das Subjekt, der νοῦς ist das Bestimmende, die Form. Platosoll also das Unendliche, Unbestimmte zur Zweiheit gemacht haben; die Dyas wird daher von den Pythagoräern die unbestimmte Dyas genannt.

Die weitere Bestimmung dieses Gegensatzes, worin die Pythagoräer von einander abwichen, zeigt einen unvollkommenen Anfang der Kategorien; die Aufnahme des Gegensatzes als eines wesentlichen Moments des Absoluten hat aber überhaupt bei den Pythagoräern ihren Ursprung. Sie haben früh, wie später Aristoteles, eine Tafel von Kategorien aufgestellt (daher man dem Letzteren den Vorwurf machte, von ihnen seine Denkbestimmungen entlehnt zu haben), — die abstrakten und einfachen Begriffe weiter bestimmt, obzwar freilich auf eine unangemessene Art; — eine Vermischung von Gegensätzen der Vorstellung und des Begriffs, ohne weitere Deduktion oder System der Bewegung. Aristoteles *) schreibt diese Bestimmungen entweder dem Pythagoras selbst, oder auch dem Alkmäon zu, „der den Pythagoras noch erlebte;" so daß „er es von den Pythagoräern, oder diese von ihm genommen haben." Dieser Gegensätze werden zehn angegeben (zehn ist bei den Pythagoräern auch bedeutende Zahl), worauf sich alle Dinge zurückführen lassen:

1) Grenze und Unendliches.
2) Ungerades und Gerades.
3) Einheit und Vielheit.
4) Rechts und Links.
5) Männliches und Weibliches.
6) Ruhendes und Bewegtes.
7) Grades und Krummes.
8) Licht und Finsterniß.
9) Gutes und Böses.
10) Quadrat u. Parallelogramm.

Es ist dieß Versuch einer weitern Ausbildung der Idee der spekulativen Philosophie in ihr selbst, in Begriffen. Aber weiter

*) Metaphys. I, 5.

als auf diese α) vermischte Auflösung, β) bloße Aufzählung scheint dieser Versuch nicht gegangen zu seyn. Es ist sehr wichtig, daß zunächst nur Sammlung gemacht werde (wie Aristoteles that) von den allgemeinen Denkbestimmungen. Es ist ein roher Anfang von näherer Bestimmung der Gegensätze; ohne Ordnung, ohne Sinnigkeit, ähnlich dem indischen Aufzählen von Principen und Substanzen.

Den weiteren Fortgang dieser Bestimmungen finden wir bei Sextus. Dieser spricht gegen eine Exposition, die den späteren Pythagoräern angehört. Es ist eine sehr gute, gebildetere Darstellung der pythagoräischen Bestimmungen, die mehr dem Gedanken angehört. „Daß nun jene zwei Principien von dem Ganzen (τῶν ὅλων) die Principien sind," — die allgemeinen Bestimmungen auf jene einfache, die in Zahlen ausgedrückt ist (die Einheit und Zweiheit), zurückgeführt werden sollen, — „zeigen die Pythagoräer auf mannigfaltige Weise." *) Diese Exposition hat folgenden Gang, — vorher die Sache selbst, ehe Reflexionen darüber.

Erstens. „Es sind dreierlei Weisen (Grundbestimmungen) der Dinge (τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν νοεῖται): erstens nach der Verschiedenheit, zweitens nach dem Gegensatze, drittens nach dem Verhältnisse." Dieß schon zeigt eine gebildetere Reflexion; näher werden diese drei Formen so erläutert. α) „Was nach der bloßen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet; das sind die Subjekte, jedes sich auf sich beziehend: so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst (ἀπολύτως), nicht in Beziehung auf Anderes gedacht;" das ist die Bestimmung der Identität, Selbstständigkeit. β) „Nach dem Gegensatze wird das Eine als schlechthin dem Anderen entgegengesetzt bestimmt: z. B. gut und böse, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung u. s. f. γ) Nach

*) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 262.

dem Verhältniß (πρός τι) ist der Gegenstand, der" als selbstständig in seiner Entgegensetzung zugleich „nach seiner" gleichgültigen „Beziehung auf Anderes bestimmt ist" (τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα, als Relatives); „wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem Anderen begriffen, — ich kann links mir nicht vorstellen, ohne zugleich auch rechts," — aber jedes für sich gesetzt. *)

„Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatze ist: α) Im Gegensatze sey das Entstehen des Einen der Untergang des Anderen, und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe; wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf. Wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt;" d. h. wird ein Entgegengesetztes als Entgegengesetztes aufgehoben, — dieß ist Setzen seines Gegentheils. „Hingegen das im Verhältniß, entsteht Beides und hört Beides zugleich auf. Ist rechts aufgehoben, so auch links;" ist das Eine, so auch das Andere. Das Doppelte ist zugleich mit dem, das seine Hälfte ist; „das Doppelte geht unter, so wie die Hälfte zerstört wird." Das hier Aufgehobene ist nicht nur als Entgegengesetztes, sondern auch als Seyendes; aber Seyn ist ungetheilt, Gleichgültigkeit, Element. β) „Ein zweiter Unterschied ist: Was im Gegensatze ist, hat keine Mitte; z. B. zwischen Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod," Bösem und Gutem, „Ruhe und Bewegung giebt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältnisse ist, hat eine Mitte: zwischen dem Größeren und Kleineren nämlich ist das Gleiche, zwischen zu groß und zu klein das Genügende (Hinreichende) die Mitte." **) Rein Entgegengesetztes geht durch die Null zum Entgegengesetzten, unmittelbare Extreme hingegen bestehen in einem Dritten; rein Entgegengesetztes hat seine Realität in der Mitte, Einheit, — aber

*) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 263 — 265.
**) eod. §. 266 — 268.

dann nicht mehr als Entgegengesetztes. Es zeigt diese Darstellung allgemeine logische Bestimmungen, die jetzt und immer von der höchsten Wichtigkeit sind; es ist eine Aufmerksamkeit auf die ganz allgemeinen Bestimmungen, die in allen Vorstellungen, in Allem was ist, Momente sind. Die Natur dieser Gegensätze ist zwar hier noch nicht betrachtet, aber es ist von Wichtigkeit, daß sie zum Bewußtseyn gebracht werden.

Zweitens. „Da nun diese drei Gattungen sind, die Subjekte und der gedoppelte Gegensatz: so muß über jeder eine Gattung seyn (*τούτων ἐπάνω γένος*), welche das Erste ist, weil die Gattung vor den Arten ist (*προϋπάρχει τῶν ὑπ' αὐτὸ τεταγμένων εἰδῶν*);" sie ist das Herrschende, Allgemeine. „Wird das Allgemeine aufgehoben, so ist auch die Art aufgehoben, hingegen wenn die Art, nicht die Gattung; denn sie hängt davon ab (*ἤρτηται ἐξ ἐκείνου*), aber nicht umgekehrt. α) Als die oberste Gattung" (*τὸ ἐπαναβεβηκός*, transcendens), das Allgemeinste, oder das Wesen „desjenigen, was als an und für sich seyend betrachtet wird" (der Subjekte, der Verschiedenen) „haben die Pythagoräer das Eins gesetzt" (*τὸ ἕν*). Es ist dieß eigentlich nichts Anderes, als die Begriffsbestimmungen in Zahlen umgesetzt. β) „Was im Gegensatze ist, hat zur Gattung, sagen sie, das Gleiche und das Ungleiche (*τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον*). Ruhe ist das Gleiche, denn sie ist keines Mehr oder Weniger fähig; Bewegung aber das Ungleiche. So was nach der Natur, ist sich gleich, — eine Spitze, die keiner Intension fähig ist (*ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος*): was ihr entgegen, ungleich; Gesundheit ist das Gleiche, Krankheit das Ungleiche. γ) Die Gattung dessen, was im gleichgültigen Verhältnisse ist, ist der Ueberschuß und Mangel (*ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις*), Mehr und Minder;" — quantitativer Unterschied, wie β) qualitativer Unterschied. *)

---

*) Sext. Empir. cod. §. 269 — 273.

Drittens die zwei Gegensätze. „Diese drei Gattungen dessen, was für sich ist, im Gegensatze, und im Verhältnisse, müssen nun selbst wieder unter" noch einfachere, höhere „Gattungen" (Denkbestimmungen) „fallen. Die Gleichheit reducirt sich auf die Bestimmung der Einheit;" die Gattung der Subjekte ist dieß schon für sich selbst. „Die Ungleichheit aber besteht in dem Ueberschuß und Mangel, diese beiden aber fallen unter die unbestimmte Dyas;" sie sind der unbestimmte Gegensatz, Gegensatz überhaupt. Es scheinen zunächst zwei Principien zu seyn, Einheit und Zweiheit; Gegensatz aber, Vielheit ist das Einfache, — reine Thätigkeit, das Negative oder die Grenze ist einfach. Die unbestimmte Dyas ist: nicht gesetzter Gegensatz, reine Thätigkeit überhaupt. „Aus allen diesen Verhältnissen geht also die erste Einheit und die unbestimmte Zweiheit hervor." Die Pythagoräer sagten, wir finden, daß dieß die allgemeinen Weisen der Dinge sind. „Aus diesen kommt erst das Eins der Zahl und das Zwei der Zahl; von der ersten Monas das Eins, von der Monas und der unbestimmten Dyas das Zwei: denn zweimal das Eins ist Zwei." So wird hier die 1, 2, 3 u. s. f. als untergeordnet gesetzt. „So entstehen die übrigen Zahlen, indem die Monas sich fortbewegt (*τοῦ ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος*), und die unbestimmte Dyas das Zwei erzeugt." Dieser Uebergang des qualitativen in den quantitativen Gegensatz ist nicht deutlich. „Daher unter diesen Principien die Monas das thätige Princip ist," — Form, wie oben (S. 247); „die Dyas aber die passive Materie. Und wie sie aus ihnen die Zahlen entstehen lassen, so auch das System der Welt und was in ihr ist." *) Eben dieß ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen. Dieß ist eine gebildetere Reflexion, die allgemeinen Gedanken-Bestimmungen mit der 1, 2, 3 zu verbinden, und diese als Zahlen unterzuordnen, und dagegen die allgemeine Gattung zum Ersten zu machen.

*) Sext. Empir. eod. §. 274 — 277.

Ehe ich von der weiteren Verfolgung dieser Zahlen etwas erwähne, ist zu bemerken, daß sie, wie wir sie so vorgestellt sehen, reine Begriffe sind: Einheit, Zweiheit und der Gegensatz von Eins als Grenze, die unbestimmte Zweiheit; — Allgemeine, welche wesentlich nur sind durch Beziehung auf das Entgegengesetzte, oder in denen die Bestimmtheit als das Wesentliche ist. Bei Zahlen als Zahlen ist drei zwar nur drei; aber es ist so gesetzt, daß es gleichgültig sey, bei dieser Bestimmung stehen zu bleiben oder weiter zu gehen. Einheit und Dyas sind selbst Eins; denn Dyas als Zweiheit, Vielheit ist einfach. Wir sehen: α) den differenten oder qualitativen Gegensatz, die Monas (Hermaphrodit) entgegengesetzt in sie selbst und in die Zweiheit, Einheit und reine Vielheit, — absoluter Gegensatz, Eins das Andere aufhebend, und zugleich sein Wesen in diesem Gegensatze habend; und β) den quantitativen, die Gleichgültigkeit der Bestehenden; γ) αα) die individuelle Einheit hiervon, Subjekt, ββ) die allgemeine Einheit derselben. In den quantitativen Unterschied fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge, oder der Fürsichseyenden; ihre reinste Bestimmtheit oder bestimmtes Wesen ist die Zahl. Unorganischer Dinge wesentliche Bestimmtheit ist specifische Schwere; Pflanzen, Thiere haben einfache Bestimmtheit durch Zahlen. Das absolut einfache Wesen entzweit sich in Einheit und Vielheit, in den differenten Gegensatz, der zugleich besteht, Seyn hat, wie die reine Differenz die Negativität ist; und seine Rückkehr in sich selbst ist ebenso die negative Einheit, das individuelle Subjekt, und das Allgemeine oder Positive, und beide sind Einheit.

Dieß ist in der That die reine spekulative Idee des absoluten Wesens, es ist diese Bewegung; bei Plato ist die Idee keine andere. Das Spekulative tritt hier als spekulativ hervor. Derjenige, der das Spekulative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung solcher einfachen Begriffe das absolute Wesen ausgesprochen sey. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder sind triviale, leere, trockene Momente. Daß

in ihren Verhältnissen das absolute Wesen, der Reichthum und die Organisation der natürlichen, wie der geistigen Welt befaßt sey, scheint dem nicht, der an die Vorstellung gewöhnt, aus dem sinnlichen Wesen nicht in den Gedanken zurückgegangen: — Daß Gott im spekulativen Sinne damit ausgesprochen ist, das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesen bekannten, oben und offen liegenden, das Reichste in der Armuth dieser Abstraktionen.

Zunächst im Gegensatze gegen die gemeine Realität, überhaupt aber die Gattung, das Allgemeine aller Realität ist eben diese Entzweiung, die Konstruktion, die Vielheit des einfachen Wesens, sein Gegensatz und das Bestehen desselben, — quantitativer Unterschied. Diese Idee hat also die Realität an ihr selbst; sie ist der wesentliche, einfache Begriff der Realität, — die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als Flucht aus dem Realen, sondern das Reelle selbst in seinem Wesen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Wesen ausdrückt; und die absolute Realität ist unmittelbar die Einheit selbst.

In Beziehung auf diese Realität nun ist es vorzüglich, daß die Schwierigkeit der nicht spekulativ Denkenden weit aus einander gegangen; — oder: was ist das Verhältniß derselben zur gemeinen Realität? Es ist damit gegangen, wie mit den platonischen Ideen, die diesen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe sind. Nämlich die nächste Frage ist: „Die Zahlen, wo sind sie? Geschieden durch den Raum, im Himmel der Ideen für sich wohnend? Sie sind nicht unmittelbar die Dinge selbst; denn ein Ding, eine Substanz ist doch etwas Anderes als eine Zahl, — ein Körper hat gar keine Aehnlichkeit damit.“ α) Die Pythagoräer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter Urbilder versteht, *) als ob die Ideen, Gesetze und

*) Aristoteles sagt gegen die, welche die Ideen als Urbilder darstellen, sehr gut (Metaphys. I, 9): *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;*

Verhältnisse der Dinge, in einem schaffenden Verstande vorhanden wären, als Gedanken eines Bewußtseyns, Ideen in dem göttlichen Verstande, abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künstlers von seinem Werke, β) meinten sie damit noch viel weniger Gedanken in unserem Bewußtseyn, da wir die absolut entgegengesetzten als Erklärungsgründe von den Eigenschaften der Dinge geben, etwas Subjektives, das nur in unserem Gedanken so ist: — sondern bestimmt die reale Substanz der Seyenden, so daß jedes, das nächste beste Seyende wesentlich nur dieß ist, dieß sein Seyn ist α) Eins zu seyn, β) Monas und die Dyas an ihm zu haben, und ihren Gegensatz und Beziehung; so ist jedes Ding, und gerade sein Seyn ist dieß, daß es so ist.

Aristoteles *) sagt es ausdrücklich, „es sey den Pythagoräern eigenthümlich, daß das Begrenzte und das Unendliche und das Eine nicht andere Naturen seyen," aus denen die Dinge hervorgehen, entstehen, und darein zurückgehen, — sie gaben ihnen nämlich nicht eine andere Realität als den Dingen, „wie Feuer u. s. f.: sondern betrachteten solche, wie das Unendliche und das Eins, als die Substanz der Dinge selbst, von welchen sie es prädiciren; und die Zahl sey das Wesen von Allem." ... „Sie sondern die Zahlen nicht von den Dingen ab; sondern sie gelten ihnen für die Dinge selbst." **) ... „Die Zahl ist das Princip (ἀρχή) und die Materie (ὕλη) der Dinge, so wie ihre Eigenschaften und Kräfte," ***) — also der Gedanke, Substanz, oder das Ding, was es im Wesen des Gedankens ist.

---

*) Metaphys. I, 5: *οἱ δὲ Πυθαγορεῖοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς .. εἰρήκασι, .. τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστὶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται. διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.*

**) Arist. Metaph. I, 6.

***) eod. I, 5.

Diese abstrakten Bestimmungen sind dann konkreter bestimmt worden, — vorzüglich von den Späteren, Jamblich, Porphyr, Nikomachus bei ihren Spekulationen über Gott, — durch religiöse Vorstellungen (arithmetische Theologumena). Sie suchten die Bestimmungen der Volksreligion zu erheben, indem sie solche Gedankenbestimmungen hineinlegten. Unter Monas haben sie nichts Anderes als Gott verstanden. Sie nennen sie Gott, den Geist, den Hermaphroditen (der beide Bestimmungen in sich enthält, ebensowohl Gerades, als Ungerades), auch die Substanz, auch die Vernunft, das Chaos (weil sie unbestimmt ist), Tartarus, Jupiter, Form. Ebenso nannten sie die Dyas mit solchen Namen: Die Materie, dann das Princip des Ungleichen, den Streit, das Erzeugende, Isis u. s. f.

c. Die Trias ist dann vornehmlich eine sehr wichtige Zahl gewesen. Sie ist die Zahl, worin die Monas zu ihrer Realität, Vollendung gelangt ist. Die Monas schreitet fort durch die Dyas, und mit diesem unbestimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, ist sie die Trias. Einheit und Vielheit ist auf die schlechteste Weise in der Trias als äußerliche Zusammensetzung vorhanden. So abstrakt dieß hier auch genommen ist, so ist es doch eine höchst wichtige Bestimmung. Die Trias gilt dann im Allgemeinen für das erste Vollkommene. Aristoteles sagt von ihr: *) „Das Körperliche hat außer der Drei keine Größe mehr" — (d. h. Dimension, qualitativ nothwendige Größe, es ist durch die drei Dimensionen bestimmt); — „daher auch die Pythagoräer sagen, daß das All und Alles durch Dreiheit bestimmt ist" (absolute Form hat, *τὸ πᾶν καὶ τα πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται*). „Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen; und diese ist die Trias." Alles darunter bringen, ist oberflächlich, wie die Schemata in der neueren Naturphilosophie. „Daher wir auch aus der Natur

*) De Coelo I, 1.

dieß Gesetz (Bestimmung) aufnehmend, sie im Gottesdienst," in den Anreden der Götter „gebrauchen;" so daß wir erst glauben die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir sie dreimal im Gebete angerufen, — dreimal heilig. „Zwei nennen wir Beide, nicht aber Alle (*πάντας δ' οὐ λέγομεν*); erst von Drei sagen wir Alle. Was durch Drei bestimmt ist, ist das Ganze" (oder Alles, *πᾶν*). Das ist erst die Totalität. „Was auf die dreifache Weise, ist vollkommen getheilt (*τριχῇ δὲ ὂν διαιρετὸν, πάντῃ διαιρετόν*): Einiges ist nur in Eins" (abstrakte Identität), „Anderes nur in Zwei" (nur Gegensatz), „dieß aber ganz." Oder das Vollkommene ist Dreiheit: kontinuirlich, sich selbst gleich; ungleich theilbar, der Gegensatz ist darin; und die Einheit hiervon, die Totalität dieses Unterschiedes; — wie die Zahl überhaupt, aber an der Dreiheit ist dieß wirklich. Die Trias ist tiefe Form.

Es ist nun begreiflich, daß die Christen in dieser Dreiheit ihre Dreieinigkeit gesucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dieß bald übel genommen, — als ob jene Dreieinigkeit über die Vernunft, ein Geheimniß wäre, also bald zu hoch, als die Alten sie gehabt, bald zu abgeschmackt, — aus dem einen oder dem anderen Grunde sie der Vernunft nicht näher bringen wollen. Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in Etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen: wenn sie zu heilig, um herabgezogen zu werden, — oder schon ganz aufgegeben wäre, so daß es gegen die gute Lebensart, einen Sinn darin suchen zu wollen. Es kann auch nur von dem Begriffe dieser Dreiheit die Rede seyn, nicht von den Vorstellungen eines Vaters, Sohnes; — natürliche Verhältnisse gehen uns nichts an.

Was nun diese Dreiheit ist, hat Aristoteles ganz bestimmt ausgesprochen; was vollkommen ist oder was Realität hat, hat es in der Dreiheit: Anfang, Mitte und Ende. Das Princip

ist das Einfache; die Mitte sein Anderswerden (Dyas, Gegensatz); die Einheit (Geist), das Ende: Rückkehr seines Anderssеyns in diese Einheit. Jedes Ding ist α) Seyn, Einfaches; β) Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit; γ) Einheit Beider, Einheit in seinem Andersseyn. Nehmen wir ihm diese Dreiheit, so vernichten wir es, machen Gedankending daraus, Abstraktion.

d. Nach der Drei kommt die Tetras. Vier hat deswegen bei den Pythagoräern diese hohe Würde gehabt, weil sie Trias ist, aber auf entwickeltere Weise. Daß die Tetras für diese Vollendung galt, ist überhaupt oberflächlich; sie erinnert hierbei an die vier Elemente, die chemischen, die vier Weltgegenden (in der Natur ist vier vorhanden, durchgreifend); auch jetzt ist sie ebenso berühmt. Als Zahl ist sie die Vollendung der Dyas, die in sich zurückkehrende Einheit, die Produktion der Dyas, des Gegensatzes, der sich potenzirt, die Sichselbstgleichheit giebt. Die Zweiheit, die so procedirt, daß sie nur sich selbst zur Bestimmung hat, die Zweiheit mit sich selbst gleichgesetzt (d. h. mit sich selbst multiplicirt), in die Einheit mit sich selbst gesetzt, ist Vierheit, das Quadrat von Zwei. Im Verhältniß zur Trias, — so ist sie in ihr enthalten. Die Trias ist α) Einheit, β) Andersseyn, und γ) deren Einheit. Anderes, Negatives, Punkt, Grenze ist nur für Ein Moment gerechnet; aber seine Realität ist Zwei, — der Unterschied, als gesetzt, ist Zwei, ein Gedoppeltes. Das Dritte ist die Einheit der Monas und der zwei Unterschiede; zählen wir dieß, so sind es schon vier. Also ist Vier an der Dreiheit.

Die Tetras ist bestimmter als Tetraktys gefaßt worden, die wirksame, thätige Vier (von τέτταρα, ἄγω); und diese ist nachher bei den späteren Pythagoräern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragmente eines Gedichts des Empedokles, der ursprünglich Pythagoräer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese Tetraktys gestanden: *)

*) *Gnomicorum Poëtarum opera: Vol. I. Pythagoreorum*

„Wenn du dieß thust,
Dieß wird auf den Pfad der göttlichen Tugend dich leiten;
Ich schwör's bei dem, *) der uns'rem Geist die Tetraktys gegeben,
Die in sich der ew'gen Natur Quell hat und die Wurzeln."

e. Davon gehen die Pythagoräer nun gleich zur Zehn über, einer anderen Form dieser Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei ist, so ist wieder diese Vierheit, vollendet, entwickelt — alle Momente derselben als reale Unterschiede, jedes Moment als eine ganze Zahl genommen (sonst ist jedes nur eins) — die Dekas, die reale Tetras. „Tetraktys heiße die Vollendung, welche die vier ersten Zahlen in sich enthält; $1 + 2 + 3 + 4 = 10$." Die Realität, in der die Bestimmungen genommen sind, ist aber hier nur die äußerliche, oberflächliche der Zahl, kein Begriff. In Vier sind nur vier Einheiten; — es ist ein großer Gedanke, sie nicht als Eins zu setzen. „Dieß ist denn als Zahl wieder die vollkommenste." Tetraktys ist Idee, nicht sowohl als Zahl. „Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir sie wieder als Einheit, und fangen von vorn an. Die Tetraktys, heißt es, hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in sich, weil sie der Logos des Universums, des Geistigen und Körperlichen ist." **) Es sagt ein Späterer, Proklus, aus einer pythagoräischen Hymne: „Die göttliche Zahl geht fort" (*πρόεισι*, oben *περιπατεῖται*),

„Bis aus dem unentweihten Heiligthume der Monas
Sie zur göttlichen Tetras kommt, die die Mutter von Allem
Zeugt, die Alles empfing, die alte Grenze für Alles,
Unwendbar, unermüdlich; man nennt sie die heilige Dekas." ***)

---

aureum carmen ed. Glandorf: Fragm. I, v. 45 — 48; Sext. Empir. adv. Math. IV, §. 2, et Fabric. ad h. l.

*) Dem Pythagoras.

**) Sext. Empir. adv. Math IV, §. 3; VII, §. 94 — 95.

***) Fabric. ad Sext. Empir. adv. Math. IV, §. 3:

Μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου ἔς τ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδοχέα, πρέσβειαν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν
Ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσι μὶν ἀγνήν.

Der weitere Fortgang der Zahlen ist ungenügend. Was von den übrigen Zahlen gefunden wird, ist unbestimmter, und der Begriff verliert sich in ihnen. Bis fünf mag wohl in den Zahlen noch ein Gedanke seyn, aber von sechs an sind es lauter willkürliche Bestimmungen.

2. Diese einfache Idee und die einfache Realität in derselben ist nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zusammengesetzteren, entfalteteren Realität zu kommen. Wie benahmen sich nun die Pythagoräer dabei, von den abstrakt logischen Bestimmungen zu Formen überzugehen, die eine konkrete Anwendung von Zahlen bedeuten? Die Bestimmungen der konkreten Gegenstände durch die Zahlen, welche die Pythagoräer machten, haben im Räumlichen und Musikalischen noch eine nähere Beziehung; aber in den konkreteren Gegenständen der Natur und des Geistes werden sie zu etwas rein Formellem und Leerem.

a. Wie die Pythagoräer „aus den Zahlen den Weltorganismus konstruirten," davon giebt Sextus *) ein Beispiel an den räumlichen Verhältnissen, und allerdings ist hier mit diesen ideellen Principen auszukommen. Da giebt es dann leicht abstrakte Raumbestimmungen; und die Zahlen sind in der That vollendete Bestimmungen des Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der ersten Negation des Leeren anfängt: so „entspricht der Punkt der Einheit; er ist ein Untheilbares (*ἀδιαίρετον*) und das Princip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Indem der Punkt sich als Monas verhält, so drückt die Linie die Dyas aus; denn beide werden durch den Uebergang begriffen (*κατὰ μετάβασιν νοεῖται*), — die Linie ist die reine Beziehung zweier Punkte, und ohne Breite. Die Fläche aus der Dreiheit. Die solide Figur aber, der Körper gehört zur Vierheit (*τετρᾶς*), und in ihr sind drei Dimensionen gesetzt. Andere sagen, der Körper bestehe (*συνίστασθαι*) aus

*) adv. Math. X, §. 277 — 283.

Einem Punkte" (d. h. sein Wesen sey Ein Punkt); „denn der fließende Punkt mache die Linie, die fließende Linie aber die Fläche, diese Fläche aber den Körper. Sie unterscheiden sich von den Ersten darin: Daß jene die Zahlen zuerst aus der Monas und der unbestimmten Dyas entstehen lassen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; diese aber erbauen aus Einem Punkte alles Uebrige." Den Einen ist der Unterschied der gesetzte Gegensatz, die gesetzte Form, als Zweiheit; die Anderen haben die Form, als Thätigkeit. „So werde also das Körperliche gebildet unter Leitung der Zahlen (*ἡγουμένων τῶν ἀριθμῶν*), aus ihnen aber die bestimmten Körper, Wasser, Luft, Feuer und überhaupt das ganze Universum, von dem sie sagen, daß es nach der Harmonie gebildet sey (*διοικεῖσθαι*), — einer Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältnissen besteht, welche die verschiedenen Zusammenklänge der absoluten Harmonie konstituiren" (*ἐν οἷς οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν συστατικῶν τῆς τελείου ἁρμονίας συμφωνιῶν*).

Hierüber ist zu bemerken, daß der Fortgang vom Punkte zum wirklichen Raum (realen, denn Linien, Flächen sind nur Momente, Abstraktionen) die Bedeutung der Raumerfüllung zugleich hat. Denn Eins ist Wesen, Substanz, Materie; *) es ist nur Unterschied des Raums und des erfüllten Raums. Auch geht die Konstruktion einfach fort; es ist die Bewegung, oder Beziehung. Der Begriff der Linie ist reine Beziehung des Punkts; Punkt ist reines Eins, — Eins als reine Thätigkeit, reine Beziehung: Linie. Ebenso Fläche: Beziehung der Linie, Sichmitsichmultipliciren, Produciren, Thätigseyn, Kontinuität, Allgemeinheit; und ebenso der körperliche Raum. Es ist mehr in der Form des Geschehens entwickelt: Bewegung oder äußerliche

---

*) Arist. Metaphys. I, 8: *ἐξ ὧν ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν.*

Konstruktion. Aber es geht noch gut; hingegen der Uebergang von der Raumerfüllung überhaupt zur bestimmten: Wasser, Erde u. s. w., — dieß ist ein ander Ding und hält schwerer. Oder diesen Uebergang haben die Pythagoräer vielmehr nicht gemacht, sondern das Universum hat selbst bei ihnen diese spekulative einfache Form: nämlich als ein System von Zahlenverhältnissen dargestellt zu werden. Damit ist aber das Physikalische noch nicht bestimmt.

b. Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmung als des Wesentlichen sind die musikalischen Verhältnisse, — das, wobei die Zahl vornehmlich das Bestimmende ausmacht. Hier zeigen sich die Unterschiede als verschiedene Verhältnisse von Zahlen; und diese Weise, das Musikalische zu bestimmen, ist die einzige. Das Verhältniß der Töne zu einander beruht auf quantitativen Unterschieden, die Harmonie bilden können, wogegen andere Disharmonien bilden. Die Pythagoräer behandelten daher die Musik als Psychagogisches, Pädagogisches.*) Pythagoras ist der erste gewesen, der es eingesehen hat, daß die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, — daß unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjektive, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindicirt und durch feste Bestimmung für ihn erobert. Ihm wird die Erfindung der Grundtöne der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Es wird erzählt,**) Pythagoras sey bei der Werkstätte eines Schmidts vorbeigegangen, und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden. Er habe dann das Verhältniß der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen,

---

*) *Porphyrius de vita Pyth.* §. 30.
**) *Jamblichus de vita Pyth. c. XXVI*, §. 115.

und danach das Verhältniß der Töne mathematisch bestimmt; und endlich die Anwendung davon, und den Versuch an Saiten gemacht. Und es boten sich ihm zunächst die Verhältnisse: Diapason, Diapente und Diatessaron dar. Es ist bekannt, daß der Ton einer Saite (oder was dem gleich ist, der Luftsäule in einer Röhre bei den Blase-Instrumenten) von drei Umständen abhängt: von ihrer Länge, Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten: so bringt ein Unterschied in der Spannung einen Unterschied des Klanges hervor. So vergleichen wir nur ihre Spannung; und diese läßt sich durch ein Gewicht messen, das an sie angehängt, und wodurch sie gespannt wird. Pythagoras fand, daß wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit sechs Pfund beschwert wurde, (*λόγος διπλάσιος*, 1: 2), dieß den musikalischen Einklang der Oktave (*διὰ πασῶν*) gab; das Verhältniß 8: 12 oder 2: 3 (*λόγος ἡμιόλιος*) den Einklang der Quinte (*διὰ πέντε*); das Verhältniß 9: 12 oder 3: 4 (*λόγος ἐπίτριτος*) die Quarte (*διὰ τεσσάρων*). *) Eine verschiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen Zeiten bestimmt Höhe und Tiefe des Tons; diese Anzahl ist im Verhältniß des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich sind. Im ersten Verhältniß macht die stärker gespannte Saite noch einmal so viel Schwingungen, als die andere; im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht u. s. f. Hier ist die Zahl das Wahrhafte, was den Unterschied bestimmt. Der Ton ist nur eine Erschütterung, Bewegung. Es giebt zwar auch qualitative Unterschiede, — z. B. zwischen den Tönen von Metall und Darmsaiten, zwischen der Menschenstimme und Blasinstrumenten; aber das eigentliche musikalische Verhältniß der Töne eines Instruments zu einander — dieß, worauf die Harmonie beruht

*) *Sext. Empiricus Pyrrh. Hyp. III*, 18 §. 155; *adv. Math. IV*, §. 6 — 7; *VII*, §. 95 — 97; *X*, §. 283.

— ist ein Verhältniß von Zahlen. Der Ton ist nichts, als das Schwingen eines Körpers, — eine Bestimmung durch Raum und Zeit; da kann keine Bestimmung für den Unterschied vorhanden seyn, als die der Zahl, — die Menge der Schwingungen in einer Zeit. Nirgend ist eine Bestimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte, als hier.

Von hieraus ließen sich die Pythagoräer in weitere Ausführungen der musikalischen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Gesetz a priori des Fortschreitens und die Nothwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältnissen ist etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin sich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anspielungen auf Begriffe, oberflächliche Einstimmungen unter einander sich darbieten, aber wieder verschwinden.

Was die weitere Fortbildung des Universums als Zahlensystems betrifft, so thut sich hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübseligkeit der Gedanken der späteren Pythagoräer auf. Es ist unsäglich, wie sie sich abgemüht haben, eben sowohl philosophische Gedanken in einem Zahlensystem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verstehen, die sie von Anderen vorfanden, und darein allen möglichen Sinn zu legen; — abgeschmackte oberflächliche Beziehungen, wenn der Begriff verlassen wird. Von den älteren Pythagoräern aber sind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Plato giebt uns eine Probe von solcher Vorstellung des Universums als eines Zahlensystems; aber Cicero und die Aelteren nennen diese Zahlen immer die platonischen, und es scheint nicht, daß sie den Pythagoräern zugeschrieben werden. Es wird also nachher davon die Rede seyn. Sie waren schon zu Cicero's Zeiten zum Sprichwort geworden, als dunkel; es ist nur Weniges, das alt ist.

c. Ferner haben die Pythagoräer die Himmelskörper des sichtbaren Universums durch Zahlen konstruirt. Wenn weiter auf das Konkretere übergegangen werden soll, so erhellt so-

gleich die Dürftigkeit, Abstraktion aus der Bestimmung der Zahlen. Aristoteles sagt: *) „Indem sie die Zahlen als die Principien der ganzen Natur bestimmten: so brachten sie (*συνάγοντες*) unter die Zahlen und ihre Verhältnisse alle Bestimmungen und Theile des Himmels und der ganzen Natur (*πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν*). Und wo etwas nicht ganz paßte, so suchten sie diesen Mangel" auf eine andere Weise „zu ergänzen, um eine Uebereinstimmung hervorzubringen. Z. B. da die Dekas ihnen als das Vollkommene erscheint, und die ganze Natur der Zahlen zu umfassen: so sagten sie, auch der am Himmel sich bewegenden Sphären (*τὰ φερόμενα*) seyen zehn; da nun aber ihrer nur neun sichtbar sind, so erfanden sie eine zehnte, die Gegenerde (*τὴν ἀντίχθονα*)." Diese neun sind: die damals bekannten fünf (sieben) Planeten, 1) Merkur, 2) Venus, 3) Mars, 4) Jupiter, 5) Saturn, — auch 6) die Sonne, 7) der Mond; 8) die Erde, und 9) die Milchstraße (Fixsterne). Die zehnte ist also die Gegenerde, von der man unentschieden lassen muß, ob sie sich dieselbe als die abgekehrte Erdseite, oder als einen ganz anderen Erdkörper dachten.

Ueber die nähere physikalische Bestimmung dieser Sphären führt Aristoteles **) an: „In die Mitte haben die Pythagoräer das Feuer gesetzt, die Erde aber als einen Stern, der sich um diesen Centralkörper herumbewegt in einem Kreise;" dieser ist dann eine Sphäre und ist die vollkommenste unter den Figuren, entsprechend der Dekas, — als runden Zahl. „Und sie setzen eine andere Erde dieser entgegen." Dieß entspricht unseren Vorstellungen. Es findet sich hierbei eine gewisse Aehnlichkeit mit unserem Sonnensystem. Als jenes Feuer aber dachten sie sich nicht die Sonne. „Sie halten sich," sagt Aristoteles, „dabei" also „nicht an den Schein der Sinne, sondern an Gründe;" wie auch wir nach Gründen

---

*) Metaphys. I. 5.
**) De coelo II, 13.

gegen die sinnliche Erscheinung schließen. Dieß pflegt auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, daß die Dinge an sich anders sind, als sie erscheinen. „Dieß Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus." .. „Diese zehn Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Geräusch; aber jede ein verschiedenes Getöne, nach der Verschiedenheit ihrer Größe und Geschwindigkeit. Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zu einander ein harmonisches Verhältniß haben, nach den musikalischen Intervallen; hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme (Musik) der sich bewegenden Sphären (Welt)," — ein harmonischer Welt-Choral.*)

Wir müssen das Grandiose dieser Idee anerkennen, — eine Idee, die nothwendig ist. Nämlich das System der himmlischen Sphären ist ein System, worin Alles in Zahlenverhältnissen bestimmt ist, die unter sich Nothwendigkeit haben und als Nothwendigkeit zu begreifen sind, — und ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muß. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes — des Sonnensystems — gefaßt; nur dieß ist für uns vernünftig, — die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Daß nun die Sphären singen, diese Bewegungen als Töne seyen, kann uns dem Verstande so nahe zu liegen scheinen, als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, — gegen die Aussage der Sinne; wir hören es nicht, sehen aber auch nicht jene. Und es ist leicht — unmittelbarer Einwurf —, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähnen, weil wir von diesem Choral nichts hören; aber es ist schwerer den Grund anzugeben, daß wir diese Musik nicht hören. Sie sagen: „Wir hören sie nicht, weil wir selbst darin leben," weil sie zu unserer Substanz gehört, identisch mit uns ist, „nicht ein Anderes uns gegenübertritt;" wie wir ganz innerhalb dieser Bewe-

---

*) Aristot. de coelo II, 9.

gung begriffen sind. Diese Bewegung wird kein Ton, weil *) die himmlischen Körper nicht als Körper sich zu einander verhalten, weil der reine Raum und Zeit (die Momente der Bewegung) erst im beseelten Körper sich zur eigenen, unangeschlagenen Stimme erhebt, und die Bewegung zu dieser fixirten eigenthümlichen Individualität erst im eigentlichen Thiere gelangt; Ton aber eine äußerliche Berührung, Anschlagen (Reibung) des Körpers erfordert, — ebenso eine momentane Individualität, Vernichtung der Besonderheit, eigenen Individualität als Elasticität ertönt: die himmlischen Körper aber frei von einander sind, — allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung.

Das Tönen können wir weglassen, die Musik der Sphären ist eine große Vorstellung der Phantasie, — für uns ohne wahres Interesse. Die Idee aber, die Bewegung als Maß, nothwendiges System von Zahlen und Zahlenverhältnissen darzustellen, ist nothwendig. Denn der Unterschied, das Verhältniß ist hier allein als Zahl, Größe bestimmt, — dieß die Weise der Existenz; denn die Bestimmungen sind in diesem idealen Elemente der Zeit und des Raumes. Der Gedanke ist, daß sie in nothwendigen Verhältnissen stehen und diese harmonisch sind, — als vernünftig; es ist aber bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen. In gewisser Rücksicht sind wir weiter, als Pythagoras. Die Gesetze: die Excentricität, wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zu einander verhalten, wissen wir durch Keppler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, — dafür hat alle Mathematik noch keinen Grund (das Gesetz des Fortgangs) angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau; aber Alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Nothwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmäßigkeit der Abstände, und hat so zwischen Mars und Jupiter mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später die Ceres, Vesta,

---

*) S. die Gründe des Aristoteles a. a. O.

Pallas u. s. w. entdeckt hat; aber eine konsequente Reihe, worin Vernunft, Verstand ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden. Sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmäßige Darstellung dieser Reihe; für sich ist es aber ein höchst wichtiger Punkt, der nicht aufzugeben ist.

d. Von ihrem Principe haben die Pythagoräer auch Anwendung auf die Seele gemacht; und sie haben so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles *) erzählt ferner, „sie hätten gemeint, die Seele sey: die Sonnenstäubchen; Andere: das, was dieselben bewegt. Sie seyen darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist;" und sie daher eigene Bewegung haben müßten. Dieß will nicht viel bedeuten; aber man sieht doch daraus, daß sie „die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele" gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie so: „Eine andere Darstellung ist folgende. Der Verstand, der Gedanke (*νοῦς*) sey das Eins," für sich, als das Sichselbstgleiche; „das Erkennen oder die Wissenschaft sey die Zwei, denn sie gehe allein" (*μοναχῶς*, für sich) „auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sey die Vorstellung, die Meinung" (drei); „die sinnliche Empfindung sey die Zahl des Körperlichen" (Vier), — Potenzen, heut zu Tage. „Alle Dinge werden beurtheilt entweder durch den Verstand, oder die Wissenschaft, oder die Meinung, oder die Empfindung." In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl späteren Pythagoräern zuschreiben muß, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit ist, das Erkennen es schon mehr mit Anderem zu thun hat (das Wissen geht schon weiter, es giebt sich eine Bestimmung, einen Inhalt), die Empfindung das nach seiner Bestimmtheit Entwickeltste ist. „Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege: so sey sie die sich selbst bewegende

*) De anima I, 2.

Zahl." Wir finden es in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen.

Dieß ist ein einfaches Verhältniß zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles*) von Timäus an (im platonischen Timäus kommt diese Vorstellung ausgeführter vor): „Die Seele bewege sich selbst und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sey" (*διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό*). „Sie bestehe aus den Elementen" (*συνεστηκυῖαν ἐκ τῶν στοιχείων*, Zahlen), „und sey nach den harmonischen Zahlen getheilt (*καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς*), damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar inwohnende Harmonie habe (*σύμφυτον ἁρμονίαν*)." Er sagt ferner: „Und damit das Ganze einklingende Triebe" (*συμφώνους φοράς*, Bewegungen, Richtungen) „habe: so hat er" (Timäus) „die Geradheit" (*εὐθυωρίαν*, die Linie der Harmonie) „in einen Kreis umgebogen, und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgetheilt, die zweifach" (an zwei Punkten, *δισσαχῇ*) „zusammenhängen; und den einen von diesen Kreisen" endlich „wieder in sieben Kreise getheilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seyen." Die Deutung hiervon hat leider Aristoteles nicht näher angegeben. Diese Vorstellungen haben tiefes Bewußtseyn der Harmonie des Ganzen. Es sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind; immer eine tiefe Anschauung und gewaltsame Wendung, in der Unterscheidung und Auseinanderhaltung wieder die Vereinigung festzuhalten und darzustellen, — ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen, Verzerrungen. Nichts hat die Weichheit des Gedankens, als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, daß sie die Seele als ein System gefaßt haben, was von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sey. Bei den platonischen Zahlen findet

---

*) De anima I, 3.

sich dieselbe Vorstellung davon, daß die Reihe der Verhältnisse umgebogen sey in einen Kreis u. s. f. Plato giebt auch die näheren Zahlenverhältnisse (aber auch nicht ihre Bedeutung) an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts besonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlen-Arrangement ist leicht; aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben, ist schwierig, und wird immer willkürlich bleiben. „Er hat nicht gut gesagt, daß die Seele eine Größe sey. Denn der Verstand (*νοῦς*) ist Eins und identisch (*εἷς καὶ συνεχής*), wie das Denken (*ὥσπερ καὶ ἡ νόησις*), das Denken aber ist die Gedanken (*ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα*)."

Merkwürdig ist noch eine Bestimmung der Pythagoräer in Rücksicht auf die Seele; dieß ist die Seelenwanderung (*μετεμψύχωσις*). Cicero*) sagt, „Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerst gesagt, die Seelen der Menschen seyen unsterblich." Die Lehre von der Seelenwanderung erstreckt sich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras sie von den Aegyptern geschöpft; und dieß sagt Herodot **) ausdrücklich. Nachdem er von dem Mythischen der Aegypter in Ansehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: „Die Aegypter sind die ersten gewesen, welche gesagt haben, die Seele des Menschen ist unsterblich, und geht," nach seinem Tode, „wenn der Körper zu Grunde geht, in ein anderes Lebendiges über (*εἰς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐςδύεται*). Und wenn sie" (nicht als Strafe) „alle Landthiere, Meerthiere und Vögel durchgegangen sey" (Totalität der Metempsychose): „so nimmt sie wieder den Leib eines Menschen ein; in 3000 Jahren wird solch' eine Periode vollendet. ***) Diese Vorstellungen sind auch unter den Hel-

*) Tusc. Quaest. I, 16: Pherecydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos: antiquus sane. fuit enim meo regnante gentili (Herrn Vetter, Servio Tullio). Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.

**) Libr. II, c. 123.

***) Die Seele durchlaufe einen Kreis: Diog. Laërt. VIII, §. 14:

lenen. *) Es giebt Einige die früher oder später sich dieser Lehre bedient, und davon gesprochen haben, als sey sie ihnen eigenthümlich (ἐχρήσαντο ὡς ἰδίῳ). Ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht schreiben." Er meint damit unläugbar Pythagoras und seine Schüler.

Worüber in der Folge noch viel gefabelt worden, — alberne Geschichten: **) „Pythagoras selbst soll versichert haben, daß er noch wisse, wer er früher gewesen sey, Hermes habe ihm das Bewußtseyn seines Zustandes vor seiner Geburt verliehen. α) Er habe als des Hermes Sohn Aethalides gelebt; β) dann im trojanischen Kriege als Euphorbus, Sohn des Panthoos, der den Patroklus getödtet, und von Menelaus getödtet worden; ***) γ) Hermotimus; δ) ein Pyrrhos, Fischer von Delos; — in allem über 207 Jahre. Jenen Schild habe Menelaus dem Apollo geweiht, und Pythagoras sich in den Tempel begeben, und von dem vermoderten Schild Zeichen angegeben, die vorher unbekannt, und woran sie ihn wiedererkannt." Mit den sehr verschiedenen Fabeln wollen wir uns nicht aufhalten.

Es ist schon bemerkt, daß Pythagoras auch seinen Bund von den ägyptischen Priestern angenommen hat. Gleich abzuschneiden ist die eine und die andere dieser orientalischen, aus der Fremde genommenen, ungriechischen Vorstellungen; die von dem griechischen Geiste zu entfernt gewesen, als daß sie Bestand und Entwickelung haben konnten. Die Seelenwanderung war vorübergehend in Griechenland, hat kein philosophisches Interesse. Bei den Griechen ist das Bewußtseyn höherer freier Individualität schon zu stark gewesen, als daß die Vorstellung hätte haf-

---

πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις.

*) Auch die Geten hatten Glauben an Unsterblichkeit, — ἀθανατίζοντας nennt sie Herodot (IV, c. 93) —, und deswegen Tapferkeit.

**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 4 — 5, 14; *Porphyrius* §. 26 — 27; *Jamblichus c. XIV*, §. 63.

***) *Iliad. XVI. v.* 806 — 808; *XVII, v.* 45, *sqq.*

ten können, daß der freie Mensch, dieß fürsichseyende Beisichseyn übergehe in die Weise des Thieres. Sie haben zwar die Vorstellung von Menschen, die zu Quellen, Bäumen, Thieren u. s. w. geworden sind; aber es liegt die Vorstellung der Degradation dabei zu Grunde, es erscheint als eine Strafe, als Folge von Vergehen.

Das Bestimmtere über die sogenannte Seelenwanderung des Pythagoras führt Aristoteles *) an, bei Gelegenheit, daß, „da die Seele dem Körper inwohne, nichts bestimmt werde, aus welcher Ursache (*διὰ τίν' αἰτίαν*), und wie der Körper sich verhalte (*καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος*). Denn wegen der Gemeinschaft handelt die Eine, der Andere leidet: jene bewegt, dieser wird bewegt; nichts hiervon geschieht aber bei gegen einander Zufälligen (*τούτων δ' οὐδὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν*)." Aristoteles macht die Vorstellung von der Seelenwanderung auf kurze Weise, nach seiner Manier, zu nichte. Er sagt: „Nach den pythagoräischen Mythen nehme die zufällige Seele den zufälligen Körper an (*τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα*);" so daß also die Organisation des Körpers für die Seele etwas Zufälliges sey. „Es ist so gut, als ob sie sagten, daß die Baukunst Flöten annehme; denn Kunst muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele des Körpers." Jede Kunst hat aber ihre eigenen Werkzeuge; „Jedes muß seine Gestalt haben (*εἶδος καὶ μορφήν*)." Die Weise des Leibes ist nicht zufällig zu der Weise der Seele, und ebenso nicht umgekehrt. Diese Zufälligkeit liegt in der Seelenwanderung: Die menschliche Seele ist auch thierische Seele. Aristoteles Widerlegung ist genügend.

Die Idee der Metempsychose ist Totalität, der innere Begriff geht diese Formen durch, — ewige Metempsychose, orientalische Einheit in Alles sich gestaltend; eben so ist sie philoso-

*) De anima I, 3.

phisch. Hier haben wir nicht diesen Sinn, — etwa Dämmerung davon ist darin, aber verständige, bestimmte Nothwendigkeit: Die bestimmte Seele, ein Ding, durchwandere Alles. Die Seele ist das Selbstbewußte, Denkende, — jenes Ding gar nicht diese Seele. Die Seele ist eben nicht so ein Ding, wie die leibnitzische Monade, daß das Bläschen in der Tasse Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird, — eine abstrakte, leere Identität. Es hätte kein Interesse in Ansehung der Unsterblichkeit.

3. Was nun die praktische Philosophie des Pythagoras betrifft, die diesen Bemerkungen nahe liegt: so ist uns von philosophischen Ideen hierüber Weniges bekannt. Aristoteles *) sagt von ihm, daß „er zuerst es versucht habe von der Tugend zu sprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, so konnte er keine eigenthümliche Theorie derselben bilden." Die Pythagoräer haben, wie zehn himmlische Sphären, so auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter Anderem beschrieben als „Zahl gleichmal gleich" (Potenz, ἴσακις ἴσος), — als das sich selbst auf gleiche Weise Gleiche. So war die Gerechtigkeit eine Bestimmung der Zahl: eine gerade Zahl, die mit sich selbst multiplicirt immer gerade (gleich) bleibt. Die Gerechtigkeit ist allerdings das sich Gleichbleibende, — dieß ist eine ganz abstrakte Bestimmung, die auf Vieles paßt; aber dieß Konkrete ist mit solcher abstrakten Bestimmung nicht erschöpft.

So bestimmten sie nun das Physische, Sittliche durch Zahlen; aber hier wird denn Alles unbestimmt und oberflächlich, es geht der Begriff aus.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moralischen Denksprüchen sind, die aber mit Recht späteren Pythagoräern zuge-

*) Magn. Moral. I, 1.

schrieben werden. Sie sind von keiner Wichtigkeit, allgemeine, bekannte Sittenregeln; sie scheinen aber doch alt zu seyn. Sie fangen damit an, daß geboten wird „die unsterblichen Götter, wie sie nach dem Gesetze vorliegen, zu ehren;" und: „Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen," ein Gegensatz zu den unsterblichen Göttern des Volksglaubens; die oberen und „die unteren" werden in den Eid zusammengefaßt. Sonst wird fortgefahren „Eltern zu ehren und Blutsverwandte" *) u. s. f., — nichts Ausgezeichnetes. Es sind Sittenlehren, in denen das Sittliche, Wesentliche auf eine einfach würdige Art ausgesprochen ist; aber dergleichen verdient nicht als philosophisch angesehen zu werden, obgleich es von Wichtigkeit ist bei dem Fortgange der Bildung.

Wichtiger ist der Uebergang der Form des Sittlichen zu dem Moralischen in seiner Existenz. Wie die physische Philosophie zu Thales Zeiten gleichzeitig vorzüglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten hatten: so sehen wir bei Pythagoras die praktische Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens. Dort ist die spekulative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach, in einem bestimmten sinnlichen Wesen; und ebenso das sittliche Leben als das allgemeine vorhanden, als wirklicher Geist eines Volkes, Gesetze und Regierung desselben, — das Sittliche ebenso in die Wirklichkeit versenkt. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Spekulation aus der sinnlichen Realität erhoben, und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, — doch noch nicht vollständig; ebenso das sittliche Wesen herausgehoben aus der Wirklichkeit, — eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft.

---

*) *Gnomicorum poëtarum opera. Vol. I. Pyth. aureum carmen ed. Glandorf: Fragm. I, v. 1 — 4.*

Wir werden überhaupt die praktische Philosophie eigentlich nicht spekulativ sehen werden, bis auf die neuesten Zeiten. Der pythagoräische Bund ist willkürliche Existenz, willkürliches Herausheben, nicht, wie Priesterinstitut, Theil einer Verfassung, sanktionirt, anerkannt im Ganzen. Pythagoras hat für seine Person, als Lehrer, sich isolirt, wie die Gelehrten. Solche Gebote, wie die zehn Gebote sind, wie die Sprüche der Weisen Griechenlands, wie die des Pythagoras in seinen goldenen Worten, und andere Sprüche, die seine Symbola genannt werden, können nicht für spekulative Philosophie oder eigentliche Philosophie gelten; so wenig als auf der anderen Seite physikalische Begriffe und Einsichten in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, und dergleichen. Ebenso wenig sind allgemeine Lebensregeln für etwas Spekulatives anzusehen; es ist nicht das Heterogene in seinem absoluten Gegensatz, das Andersseyn darin enthalten, und in seiner Einheit ausgesprochen. Das rein Spekulative ist nicht eine Verbindung wieder rein im Bewußtseyn, an und für sich entgegengesetzt dem Gegenstande, noch in der Natur an und für sich entgegengesetzt dem Bewußtseyn, — dieß die physikalischen Wissenschaften, jenes das praktisch-moralische Wissen; *) sondern: innerhalb des Elements des Bewußtseyns ein Thun des Bewußtseyns gegen ein Anderes, aber schon Einheit als Substanz gegenwärtig, — nicht die Form des Gleichgültigen, selbstständigen Andersseyns, das verknüpft wäre. Das sittliche Bewußtseyn ist wesentlich im Bewußtseyn, sofern es Bewußtseyn ist, — sofern es entgegengesetzt ist der Natur, dem Seyn; aber innerhalb des Bewußtseyns hat es als Bewußtseyn ebenso seine Realität oder sein Seyn. Das Volk, das allgemeine Bewußtseyn, der Geist eines Volkes ist die Substanz,

*) Im theoretischen Wissen geht es, ist etwas anders. Spekulation als Wesen ist Gedanke; innerhalb dieses abstrakten Gegensatzes des allgemeinen und einzelnen Bewußtseyns ist Wahrheit.

dessen Accidenz das einzelne Bewußtseyn ist; — aber dieß ist ebenso an und für sich. Das Spekulative ist, daß das Wesen des einzelnen Bewußtseyns der Geist des Volkes ist, das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewußtseyn, — und der Geist des Volkes sein Wesen im Bewußtseyn als solchem hat; es sind zwei Heterogene, Andersseyende, welche als Eins gesetzt werden. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf, wie Bewußtseyn und Natur, weil beide schon in der Sphäre des Bewußtseyns für uns eingeschlossen sind. Erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelnheit des Bewußtseyns, und thut Alles für sich.

Aber daß dem Pythagoras dieß wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, daß die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, — davon sehen wir ein Beispiel daran, daß „ein Pythagoräer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete:" „„Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staats seyn wird (*πόλεως εὐνομουμένης γενηθείη*)."" *) Dieß ist eine große, wahrhafte Antwort. Das Individuum wird gebildet in der Familie, und nächstdem in seinem Vaterlande, — durch den Zustand desselben, der auf wahrhaften Gesetzen beruht. Diesem großen Principe, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegentheil die Erziehung vom Geiste der Zeit frei halten. Der abgeschlossene Bund kann im guten Staate nicht Statt finden. Der Mensch bildet sich dem Staate an; er ist die höchste Macht. Der Mensch kann sich ihm nicht entziehen; steht, wenn er sich auch absondern will, bewußtlos unter diesem Allgemeinen.

In eben diesem Sinne ist das Spekulative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dieß, daß die sittliche Idee Realität als dieser Bund erhalten sollte. Wie die Natur in

---

*) *Diog. Laërtius VIII*, §. 16.

den Begriff übergeht, und in den Gedanken erhoben wird: so geht der Gedanke, als Gedanke der bewußten Wirklichkeit, in die Realität, — daß er als Geist einer Gemeine vorhanden ist, und das einzelne Bewußtseyn, als nicht reales Bewußtseyn, in einem Bunde seine Realität erhält; so daß sein Wachsthum oder Nahrung, Selbsterhaltung eben dieß ist, in solcher Substanz zu seyn, und sich gegen sie so zu verhalten, daß es in ihr allgemeines Selbstbewußtseyn wird.

Wir sehen zu Thales Zeiten das Sittliche als allgemeine Staatsverfassung werden, wie sein theoretisches Princip ein ebenso allgemein wirkliches ist; bei Pythagoras das theoretische Princip aus der Wirklichkeit zum Theil in den Gedanken erhoben, — die Zahl ist ein Mittelding: ebenso das Sittliche aus der allgemeinen bewußten Wirklichkeit sich ausnehmen und zu einem Bunde, einer Gesellschaft werden, — die Mitte zwischen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit, und dem, daß der Einzelne als Einzelner für seine Sittlichkeit zu sorgen hat (Moralität), und sie als allgemeiner Geist entflohen ist. Wenn wir praktische Philosophie wieder auftreten sehen werden, werden wir sie so finden.

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorstellung von dem pythagoräischen Systeme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der Kritik, die Aristoteles *) über die pythagoräische Zahlenform giebt, anführen. Aristoteles sagt mit Recht: „Wenn nur" (die Zahl oder) „die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zu Grunde gelegt wird: so sagen sie damit nicht, wie die Bewegung wird, und wie, ohne Bewegung und Veränderung, Entstehen und Vergehen ist, oder die Zustände und Thätigkeiten der himmlischen Dinge." Dieser Mangel ist von Bedeutung. Die 1, 2, 3 sind todte, trockene Formen; aber Lebendigkeit, Bewegung ist

*) Metaphys. I, 8.

eine andere Bestimmung, die darin fehlt. Es ist so ein ganz abstraktes dürftiges Princip. Zweitens sagt er: „Es sind aus den Zahlen nicht andere Bestimmungen der Körper begreiflich, Schwere und Leichtigkeit," oder die Bestimmungen als ganz verschiedene Begriffe, — das Konkrete. Der Uebergang von einer Zahl zur konkreten Bestimmung ist in dieser Weise nicht zu machen. „Sie sagen es sey keine Zahl, außer der an den himmlischen Sphären;" z. B. also eine himmlische Sphäre und dann wieder eine Tugend, sittliche Eigenschaft oder eine natürliche Erscheinung auf der Erde sind als ein und dieselbe Zahl bestimmt. An jedem Dinge oder Eigenschaft kann jede der ersten Zahlen aufgezeigt werden; es hat die Momente an ihm. Aber insofern die Zahl eine nähere Bestimmung ausdrücken soll, so wird dieser ganz abstrakte quantitative Unterschied ganz formell; wie wenn die Pflanze fünf sey, weil sie fünf Staubfäden hat. Es ist ebenso oberflächlich, als die Bestimmungen durch Stoffe, Sauerstoff u. s. w., oder durch Weltgegenden; ein Formalismus, dem ähnlich, wie man jetzt Tabellen, die Schemata von Elektricität, Magnetismus, Galvanismus, Kompression und Expansion, Männlichem und Weiblichem auf Alles anwenden will, — eine rein leere Bestimmtheit, wo vom Realen die Rede seyn soll.

Dem Pythagoras und seinen Schülern werden außerdem viele wissenschaftliche Gedanken und Entdeckungen zugeschrieben, die uns jedoch nichts angehen. So soll er erkannt haben, „daß der Morgen- und Abendstern derselbe ist;" *) „daß der Mond sein Licht von der Sonne bekommt." **) Das Musikalische ist schon bemerkt. Am berühmtesten ist jedoch der pythagoräische Lehrsatz; es ist in der That der Hauptsatz in der Geometrie, er ist nicht anzusehen, wie irgend ein anderer Satz.

---

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 14.
**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 27.

Pythagoras soll eine Hekatombe geschlachtet haben bei Findung dieses Satzes; *) er hat die Wichtigkeit desselben eingesehen. Und merkwürdig mag es wohl seyn, daß seine Freude so weit gegangen, deshalb ein großes Fest anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren; der Mühe werth war es. Es ist Fröhlichkeit, Feier des Geistes (Erkenntniß), — auf Kosten der Ochsen.

Andere Vorstellungen, die von den Pythagoräern zufälliger Weise und ohne Zusammenhang angeführt werden, sind ohne philosophisches Interesse (nichts ist gleichgültiger, als was für Meinungen die Menschen gehabt haben), und nur erzählungsweise zu erwähnen. Z. B. daß „die Pythagoräer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einathme, und einen leeren Raum, der die Naturen von einander trenne, und die Scheidung im Kontinuirlichen und Diskreten macht; er sey zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur." **) Diogenes Laertius ***) führt ganz strohern (wie die Späteren überhaupt das Aeußerliche und Geistverlassene aufnehmen) noch Vieles an: „Die Luft (ἀέρα), welche die Erde umgiebt, sey unbeweglich" (ἄσειστον, wohl durch sich selbst) „und krankhaft, und was in ihr, Alles sterblich; die oberste aber sey in ewiger Bewegung, und rein und gesund" — (Andere: ein umgebendes Feuer) — „und in ihr Alles unsterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne seyen Götter; denn in ihnen hat das Warme die Oberhand, die Ursache des Lebens. Der Mensch sey mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen theilhaftig. Daher Gott Vorsorge unserer habe.... Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Aether und belebe Alles; die Luft nennen sie den kalten Aether, das Meer und die

---

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 12.
**) *Arist. Phys. IV*, 6.
***) *Libr. VIII*, §. 26 — 28.

Feuchtigkeit den dichten Aether. Die Seele sey ein Splitter," ein Abgerissenes „des Aethers (ἀπόσπασμα αἰθέρος)."

C. Die eleatische Schule.

Die pythagoräische Philosophie hat noch nicht die spekulatioe Form des Ausdrucks für den Begriff. Zahlen sind der Begriff, aber in der Weise der Vorstellung, der Anschauung, — Unterschiede in der Form des Quantitativen, nicht als reine Begriffe ausgedrückt; eine Vermischung von beidem. Dieser Ausdruck des absoluten Wesens in einem Solchen, das ein reiner Begriff ist, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens ist das Nächste, was wir sehen, daß es nothwendig eintritt; und dieß finden wir in der eleatischen Schule. In ihr sehen wir den Gedanken sich selbst frei für sich selbst werden; in dem, was die Eleaten als das absolute Wesen aussprechen, den Gedanken sich selbst rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d. h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen; damit den Gegensatz des Denkens gegen die Erscheinung oder das sinnliche Seyn, — dessen was an sich ist gegen das Für-ein-Anderes-Seyn dieses Ansich: und an dem gegenständlichen Wesen den Widerspruch, den es an ihm selbst hat (die eigentliche Dialektik). Wenn wir zum Voraus darüber reflektiren, wie der Gang des reinen Gedankens beschaffen seyn müsse: so ergiebt sich, daß α) der reine Gedanke (das reine Seyn, das Eins, als *νοούμενον*) in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit sich unmittelbar setzt, — und alles Andere als das Nichtige; β) der zuerst schüchterne Gedanke, — welcher, nachdem er erstarkt, das Andere gelten läßt und sich daran macht, — erklärt, daß er alsdann das Andere ebenso in seiner Einfachheit auffaßt, und an diesem selbst seine Nichtigkeit aufzeigt; γ) er das Andere in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen überhaupt setzt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der

Geschichte sehen. Diese eleatischen Sätze interessiren noch jetzt die Philosophie, sind nothwendige Momente, die in ihr vorkommen müssen.

Es ist zu dieser Schule Xenophanes, Parmenides, Melissus und Zeno zu rechnen. Xenophanes ist als der Stifter derselben anzusehen, Parmenides wird als sein Schüler angegeben, und Melissus, vorzüglich aber Zeno als Schüler des Parmenides. Sie sind in der That als eleatische Schule zusammenzufassen. Später verliert sie ihren Namen, heißt Sophistik, und auch ihr Lokal geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides und Melissus weiter ausgebildet, und ebenso was diese gelehrt, hat dann Zeno vervollkommnet. Aristoteles *) charakterisirt die drei ersten so: „Parmenides scheint das Eins dem Begriffe nach (*τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνός*) aufzufassen, Melissus der Materie nach (*τοῦ κατὰ τὴν ὕλην*); deshalb sagt auch jener, es sey begrenzt, dieser, es sey unbegrenzt. Xenophanes aber, der zuerst unter ihnen den Satz des Einen ausgesprochen (denn Parmenides wird als sein Schüler angegeben), hat nichts deutlich dargestellt," über dieß Eine nichts weiter bestimmt, „und keine dieser Bestimmungen berührt (*οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων ἔοικε οὐδετέρας ϑιγεῖν*); sondern in den ganzen Himmel" — (wie wir sagen, ins Blaue hinein) — „sehend, gesagt, Gott sey das Eine. Xenophanes und Melissus sind überhaupt etwas roher (*μικρὸν ἀγροικότεροι*); Parmenides aber dringt tiefer ein (*μᾶλλον βλέπων*)," — und er kommt zu bestimmteren Begriffen. Von Xenophanes und Melissus ist uns überhaupt weniger zu sagen; besonders, was von diesem noch in Fragmenten und in Nachrichten Anderer auf uns gekommen, ist noch in trüber Gährung, und es ist weniger Bewußtseyn über seine Begriffe vorhanden. Ueberhaupt waren die philosophische Sprache und

*) Metaphys. I, 5.

Begriffe noch arm, und die Philosophie hat erst in Zeno ein reineres Aussprechen ihrer selbst erlangt.

1. Xenophanes.

Die Zeit, in die sein Leben *) fällt, ist bestimmt genug und dieß ist hinreichend, und es ist gleichgültig, daß das Jahr seiner Geburt und seines Todes unbestimmt ist. Er war überhaupt Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras. Von seinen näheren Schicksalen ist nur dieß bekannt, daß er, aber man weiß nicht warum, aus seiner Vaterstadt Kolophon in Klein-Asien nach Großgriechenland flüchtete, und sich vorzüglich zu Zankle (jetzt Messina) und Catana (noch jetzt Catanea) in Sicilien aufhielt. Daß er zu Elea gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geschichtsschreiber der Philosophie es einander nachschreiben. Namentlich sagt Tennemann, **) daß er sich um die 61. Olympiade (536 v. Chr.) von Kolophon nach Elea begeben. Diogenes Laertius führt aber nur an, daß er um die 60. Olympiade blühte und zweitausend Verse über die Kolonisation (Geschichte) von Elea gemacht habe; woraus man also wohl geschlossen hat, daß er auch in Elea gewesen sey. Ausdrücklich sagt dieß Strabo ***) nur von Parmenides und Zeno, die er pythagoräische Männer nennt. Erst von diesen beiden hat daher auch die eleatische Schule ihren Namen. †) Xenophanes wurde bei hundert Jahr alt und

---

*) Diog. Laërt. IX, §. 18 — 20.

**) *Band I, S.* 151 *u.* 414.

***) Libr. VI, ab init.: *κάμψαντι δ' ἄλλος συνεχὴς κόλπος, ἐν ᾧ πόλις, ἣν οἱ μὲν κτίσαντες Φωκαιεῖς Ὑέλην, οἱ δὲ Ἔλλην, ἀπὸ κρήνης τινός· οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν ὀνομάζουσιν· ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο, ἄνδρες Πυθαγορεῖοι. δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους, καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι.*

†) Cicero: Acad. Quaest. IV, 42: princeps Xenophanes, quem modo nominavi: deinde eum secuti Parmenides et Zeno: itaque ab his Eleatici philosophi nominabantur.

erlebte noch die medischen Kriege (Ol. 72, 3, 490 v. Chr. Schlacht bei Marathon). Er ist arm gewesen, hatte nicht die Mittel seine Kinder zu begraben; sondern habe sie mit eigenen Händen verscharrt. Nach Einigen hatte er keinen Lehrer, Andere nennen Archelaus, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch über die Natur (*περὶ φύσεως*) geschrieben, — der allgemeine Gegenstand und Titel damaliger Philosophie; einzelne Verse sind uns davon aufbehalten, die noch kein Raisonnement zeigen. Professor Brandis *) in Bonn hat sie gesammelt mit den Fragmenten des Parmenides und Melissus. Die älteren Philosophen haben in Versen geschrieben; Prosa ist viel später. Den Theophrastus führt Simplicius an als den, aus dem er genommen, was er von Xenophanes sagt. Wegen der unbehülflichen und gährenden Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero **) sie minus boni versus.

Was nun seine Philosophie betrifft, so hat zuerst Xenophanes das absolute Wesen als das Eine bestimmt: „das All sey Eins." Er nannte dieß auch Gott: „und Gott allen Dingen eingepflanzt, und er sey" unsinnlich, „unveränderlich," ***) ... „ohne Anfang, Mitte und Ende," unbewegt.†) In einigen Versen des Xenophanes heißt es: „Ein Gott ist der größte unter den Göttern und Menschen, weder an Gestalt den Sterblichen vergleichbar, noch an Geist;" ††) und: „Ueberall sieht er, überall denkt er, überall hört er;" — zu welchen Worten Diogenes Laertius noch hinzufügt: „Alles

---

*) Commentationum Eleaticarum P. I. Altonae 1813.

**) *Acad. Quaest. IV*, 23.

***) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, 33, §. 225: *ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι· et sqq.*

†) *Simpl. ad Phys. Arist. p.* 5 *b* — 6; *Plut.: De plac. philos. II*, 4.

††) Clemens Alexandrinus: Stromata V, 14, p. 714, ed. Potter:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίϊος, οὐδὲ νόημα.

ist Denken und Vernunft." *) In der physischen Philosophie sahen wir die Bewegung als eine objektive Bewegung vorgestellt, als ein Entstehen und Vergehen. Die Pythagoräer reflektirten ebenso wenig über diese Begriffe, sondern gebrauchten auch ihr Wesen, die Zahl als fließend. Indem jetzt aber die Veränderung in ihrer höchsten Abstraktion als Nichts aufgefaßt wird, so verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjektive, tritt auf die Seite des Bewußtseyns, und das Wesen wird das Unbewegte.

Hiermit hat Xenophanes den Vorstellungen von Entstehen und Vergehen, Veränderung, Bewegung u. s. f. die Wahrheit abgesprochen; jene Bestimmungen gehören nur der sinnlichen Vorstellung an. Das Princip ist: Es ist nur das Eine, es ist nur das Seyn. Das Eins ist hier das unmittelbare Produkt des reinen Gedankens; in seiner Unmittelbarkeit ist es das Seyn. Die Bestimmung des Seyns ist für uns bekannt, trivial; Seyn ist ein Hülfszeitwort in der Grammatik; aber wenn wir so vom Seyn und vom Eins wissen, so stellen wir es als besondere Bestimmung neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, daß alles Andere keine Wirklichkeit, kein Seyn überhaupt hat, nur Schein ist. Unsere Vorstellung müssen wir dabei vergessen; wir wissen von Gott als Geist. Aber die Griechen hatten nur die sinnliche Welt vor sich, diese Götter in der Phantasie; so hatten sie in der sinnlichen Welt nichts Höheres vor sich, standen isolirt. Und indem sie darin keine Befriedigung finden, werfen sie dieß Alles weg als ein Unwahres, und kommen so zum reinen Gedanken. Es ist dieß ein ungeheurer Fortschritt; und der Gedanke ist so eigentlich das erste Mal frei für sich in der eleatischen Schule hervorgetreten.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 144: *Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.* Diog. Laërt. IX, §. 19: *σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον.*

Wie dieß das Erste ist, so ist es auch das Letzte, worauf der Verstand zurückkommt, — wie dieß die neueste Zeit beweist, wo Gott nur gefaßt wird als das höchste Wesen, als abstrakte Identität. Wenn wir von Gott sagen: Dieses höchste Wesen sey außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es ist, so ist er das Bestimmungslose. Wüßten wir Bestimmung, so wäre dieß ein Erkennen; so aber müssen wir alle Bestimmungen verschwinden lassen. Dann ist das Wahrhafte nur, daß Gott ist der Eine, — nicht in dem Sinne, daß nur Ein Gott ist (dieß ist eine andere Bestimmung), sondern daß er nur ist dieß mit sich selbst Gleiche; darin ist denn keine andere Bestimmung enthalten, als in dem Ausspruche der eleatischen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche, sondern auch durch philosophische Vorstellungen und Prädikate von Gott, — bis zu dieser Alles vernichtenden Abstraktion; aber der Inhalt, das Resultat ist dasselbe.

Damit hängt das dialektische Raisonnement der Eleaten aufs Genaueste zusammen. Sie haben nämlich näher bewiesen, daß nichts entsteht und vergeht. (Diese Ausführung gehört vornehmlich dem Zeno an.) Daß die Veränderung nicht ist, oder sich widerspreche, haben sie auf folgende Weise gezeigt, die dem Xenophanes zugeschrieben wird. Dieß Raisonnement findet sich bei Aristoteles *) in seinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchst korrupten Werke über Xenophanes, Zeno und Gorgias. Aber da der Anfang fehlt, worin gesagt ist, wessen Raisonnement es ist, so sind nur Vermuthungen für Xenophanes. Es ist zu bemerken, daß es allein auf die Ueberschrift ankommt, ob Aristoteles die Philosophie des Xenophanes vorträgt. Die Schrift fängt an: „Er sagt;“ es ist kein Name genannt. Andere Handschriften haben andere Ueberschriften. Xenophanes wird in die-

*) De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 1.

ser Schrift so erwähnt (eine Meinung von ihm),*) daß es scheinen sollte, als ob, wenn das Vorhergehende, von Aristoteles Angeführte er dem Xenophanes zuschriebe, er anders davon sprechen würde. Es ist möglich, daß Meliß, — oder Zeno gemeint ist, wie die Inschrift auch häufig lautet. Es ist eine gebildetere Dialektik, mehr Reflexion darin, als, nach den Versen, von Xenophanes zu erwarten ist. Da Aristoteles ausdrücklich sagt, Xenophanes habe noch nichts deutlich bestimmt: so ist das gebildete Raisonnement, welches im Aristoteles enthalten ist, wohl dem Xenophanes abzusprechen. Wenigstens ist so viel gewiß, daß Xenophanes selbst seine Gedanken noch nicht so geordnet und bestimmt auszusprechen wußte, als sie hier angegeben sind. Dort heißt es nun:

„Wenn etwas ist (εἰ΄ τί ἐστι), so ist es ewig" (unsinnlich, unwandelbar, unveränderlich, ἀΐδιον). Ewig ist ungeschickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, mischen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon ist die Rede, dieß ἀΐδιον oder Ewige sey das Sichselbstgleiche, rein Gegenwärtige, ohne daß Zeitvorstellung hereinkomme. Es ist, — Entstehen und Werden ist ausgeschlossen; wenn es entstände, so entstände es aus dem Nichts oder aus dem Seyn. „Es ist unmöglich, daß etwas aus dem Nichts entstehe. Möge nun Alles entstanden seyn oder nur nicht Alles ewig seyn, — in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entstehen. Denn wenn Alles entstanden wäre, so würde vorher Nichts gewesen seyn. Wenn nur Einiges das Seyende wäre, aus welchem das Uebrige entspränge: so würde dieß Eins," aus welchem das Uebrige (Erscheinende) entspränge: „mehr und größer werden. Aber das Mehr und Größere würde so aus dem Nichts seiner selbst entstehen; denn im Wenigern ist nicht sein Mehr, noch im Kleineren sein Größeres enthal-

*) *cap.* 2.

ten.“ .. „Ebenso wenig kann etwas aus dem Seyenden entstehen; sondern das Seyende ist ja schon, es entsteht nicht aus dem Seyenden,“ *) — ich setze das Seyende schon voraus; es giebt keinen Uebergang ins Ungleiche. „Als ewig ist das Seyende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worein es aufhörte.“ **) Tennemann ***) sagt: „Weil er das Entstehen unbegreiflich gefunden;“ — es hat keine Wahrheit, ist nicht. „Das unendliche All ist Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, so würden sie einander begrenzen,“ also einen Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Anderen, es käme aus diesem Nichts her. „Dieß Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr das Eins, sondern Viele gesetzt. Dieß Eine ist ebenso unbeweglich; denn es bewegt sich nicht, da es nicht in etwas übergeht (*μὴ ἐς τι ὑποχωρῆσαν*), — übergehend aber würde es sich in das Volle oder in das Leere bewegen müssen: in das Volle nicht, dieß ist unmöglich, — in das Leere ebenso wenig, denn dieß ist das Nichts. Das Eins ist darum ebenso schmerzlos und gesund *ἄνοσον*), nicht in Stellung oder Gestalt sich verändernd, noch sich mit Anderem vermischend. Denn alle diese Bestimmungen schlössen in sich, daß das Nichtseyende entstehe, und das Seyende vergehe; was unmöglich ist.“ Es ist also Widerspruch aufgezeigt, wenn man von Entstehen und Vergehen spricht.

Diesem Wahren und dieser Wahrheit setzt nun Xenophanes die Meinung entgegen. Die im Wesen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite, in das Bewußtseyn, als in ein Meinendes. Es ist nothwendig dieß zu sagen, was Xenophanes, — wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prädikatlose Absolute festge-

---

*) *cf. Simplicius in Phys. Arist. p. 22, b.*

**) cf. Diog. Laërtius IX, §. 19: *πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστιν.*

***) *B. I, S.* 156.

halten wird. „In der sinnlichen Anschauung sey das Gegentheil für uns vorhanden, — nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entstehen und Vergehen, und Vermischung. Dadurch tritt nun jenes erste Wissen neben diese zweite, welche ebenso viel Gewißheit für das gemeine Bewußtseyn hat, als das Erste.“ Xenophanes scheint für das Eine oder das Andere nicht entschieden zu haben; sondern — schwebend zwischen Beiden — darauf das Erkennen der Wahrheit eingeschränkt zu haben: Daß überhaupt zwischen zwei entgegengesetzten Wissen die wahrscheinlichere Meinung vorzuziehen sey, aber daß dieß Vorgezogene selbst nur für die stärkere Meinung, nicht für Wahrheit anzusehen sey. So drückt sich Aristoteles *) über ihn aus.

Skeptiker sahen darin die Ansicht von der Ungewißheit aller Dinge. Und Verse dieses Sinnes führt Sextus **) einige Mal an:

„Keiner hat je was Klares gewußt; noch wird er es jemals
Wissen, was von den Göttern sowohl ich sag' als vom Weltall.
Denn wenn ihm auch es glückte, daß er das Vollkommenste spräche,
Wüßt' er es selbst doch nicht; denn auf Allem haftet die Meinung.“

Sextus verallgemeinernd erklärt dieß so: „Wie wenn wir uns vorstellen, daß in einem Hause, worin sich viel Kostbarkeiten befinden, Mehrere das Gold bei Nacht suchten: so würde jeder mei-

---

*) *de Xenophane etc. c. 1.*

**) adv. Matth. VII, §. 47 — 52, 110, 111; *VIII*, §. 326; *Pyrrh. Hyp. II, c. 4, §. 18:*

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν· οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δοκὸς δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται...

ὥξε κριτήριον γίνεσθαι... τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω.

nen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiß wissen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenso treten die Philosophen in diese Welt, wie in ein großes Haus, die Wahrheit zu suchen; wenn sie auch sie erreichten, so würden sie doch nicht wissen können, sie erreicht zu haben."

Das xenophanische unbestimmte Ausdrücken könnte auch nur heißen, daß Keiner das wisse, was er (Xenophanes) hier bekannt mache. Sextus legt es adv. Log. I, 110 so aus, daß „Xenophanes nicht alle Erkenntniß (*κατάληψιν*) aufhebe, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche (*ἀδιάπτωτον*); das meinende Wissen (*τὴν δοξαστήν*) aber übrig lasse. Dieß sagt er darin:" „„Auf Allem haftet die Meinung."" „So daß das Kriterium nach ihm die Meinung, d. h. das Wahrscheinliche ist, nicht das Feste und Sichere. Parmenides aber, sein Freund, verdammte die Meinung." Allein konsequent, seinem Einen gemäß, ist das Aufheben der Vorstellungen, das er im Vorhergehenden dialektisch thut: Allein offenbar sey, Niemand wisse das Wahre, was er hiermit sage; wenn auch solcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, so habe er es nicht gewußt, daß dieß das Wahre sey, — die Meinung hafte auf Allem, es sey für einen Solchen auch nur eine Meinung.

Wir sehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewußtseyn: ein reines Bewußtseyn und Bewußtseyn des Wesens, und ein Bewußtseyn der Meinung; jenes war ihm das Bewußtseyn des Göttlichen, und es ist die reine Dialektik, welche gegen alles Bestimmte sich negativ verhält, es aufhebt. Wie er sich daher gegen die sinnliche Welt und die endlichen Gedankenbestimmungen erklärt: so spricht er sich auch am stärksten gegen die mythologischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern aus. Er sagt unter Anderem: „Wenn die Stiere und Löwen Hände hätten, um Kunstwerke zu vollbringen, wie die Menschen, so würden sie die Götter ebenso zeichnen und ihnen einen solchen

Körper geben, wie die Gestalt, die sie selber haben." *) Auch schmäht er über des Homer und Hesiodus Vorstellungen von den Göttern: „Homerus und Hesiodus haben den Göttern alles angehängt, was bei den Menschen Schande und Tadel verdient, Stehlen, Ehebrechen und einander Betrügen." **)

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als das Einfache bestimmte, das aber, was ist, durchdringt, in ihm unmittelbar gegenwärtig ist: so philosophirt er auf der anderen Seite über die Erscheinungen, worüber uns nur Theils Fragmentarisches überliefert ist, Theils haben solche physikalische Meinungen auch kein großes Interesse; sie sollten auch keine spekulative Bedeutung mehr haben, so wenig als bei unseren Physikern. Wenn er in dieser Rücksicht sagt, „aus Erde ist Alles, und in Erde endigt Alles:" ***) so hat dieß nicht den Sinn, als ob darin das Wesen (die physischen Principien), wie in dem thaletischen Wasser ausgesprochen seyn sollte; wie Aristoteles ausdrücklich sagt, daß Keiner die Erde als das absolute Princip angesehen.

2. Parmenides.

Parmenides ist eine ausgezeichnete Figur in der eleatischen Schule. Er war nach Diogenes aus einem angesehenen und reichen Geschlechte zu Elea geboren. Von seinem Leben ist indessen wenig bekannt; daß er ein Schüler des Xenophanes ge-

---

*) *Brandis comment. eleat. P. I, p.* 68.

**) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 193:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισι ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε, καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

***) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 313, 314; Simplic. in Phys. Arist. p. 41:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.
Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. —
Γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται.

wesen, giebt Aristoteles (Metaph. I, 5) nur als eine Sage. Sextus Empirikus *) nennt ihn einen Freund (*γνώριμος*) des Xenophanes. Diogenes Laertius **) berichtet näher, „er habe den Anaximander gehört, auch den Xenophanes, sey diesem jedoch nicht gefolgt" (*οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ*, was nur auf den äußeren Aufenthalt zu gehen scheint); „er habe aber mit Aminias und Diochätes, dem Pythagoräer, gelebt, sey diesem mehr gefolgt, und habe sich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen lassen." Daß sein Leben überhaupt zwischen Xenophanes und Zeno fällt, so daß er mit ihnen gleichzeitig, nur jünger als jener und älter als dieser war, ist ausgemacht. Nach Diogenes ***) blühte er um die 69. Olympiade (504 — 501 v. Chr.). Am wichtigsten ist seine Reise nach Athen mit Zeno, wo Plato sie mit Sokrates sich unterreden läßt. Das ist im Allgemeinen anzunehmen; was jedoch daran geschichtlich ist, ist nicht auszumitteln. Im Theätet †) läßt Plato den Sokrates zu der Aufforderung, das System der Eleaten zu prüfen, sagen: „Den Melissus und die Anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, scheue ich mich hart mitzunehmen (*φορτικῶς σκοπῶμεν*), weniger aber als den Parmenides. Denn dieser scheint mir, um mit Homer zu sprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen (*κατὰ τὸ τοῦ Ὁμήρου· αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε*); denn ich habe Gemeinschaft mit dem Mann gehabt, und schöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung, und er schon sehr alt gewesen." Und im platonischen Dialog Parmenides, wo die sich unterredenden Personen bekanntlich Parmenides und Sokrates sind, werden die historischen

---

*) *adv. Math. VII*, §. 111.

**) Libr. IX, §. 21: *ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ καὶ Διοχαίτῃ τῷ Πυθαγορικῷ, . . . γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούσιος, ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.*

***) *Libr. VIII*, §. 23.

†) Theaetetus p. 183 (263, ed. Bekk.); *Sophista p.* 217 (*p.* 127).

Umstände dieser Zusammenkunft noch näher bestimmt:*) „Parmenides sey schon sehr alt gewesen, mit ganz grauen Haaren, schön von Ansehen, ungefähr fünf und sechzig Jahr alt, Zeno nahe an vierzig.“ Man setzt diese Reise in die 80. Olympiade (460 — 457 v. Chr.).**) So scheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung gewesen zu seyn, um solche Dialoge, wie Plato sie angiebt, geführt zu haben; — auch gehört die Hauptsache dieses im Geiste der eleatischen Schule geschriebenen Dialogs dem Plato selber an. Sonst wissen wir von Parmenides Lebensverhältnissen noch, daß er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem Ansehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muß.***) Auch finden wir in dem πίναξ des Cebes (gegen den Anfang) „ein parmenideisches Leben“ sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

Es ist zu bemerken, daß Plato dort, wo bestimmt von der eleatischen Schule die Rede ist, gar nicht des Xenophanes, sondern nur des Melissus und Parmenides erwähnt. Und wenn wir diesen Umstand allen bereits angeführten hinzufügen, so scheint dem Parmenides das eigentlich zuzugehören, was von Xenophanes angegeben worden. Daß übrigens sonst Plato in einem seiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle giebt, und ihm die erhabenste Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben, — dieß gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz, aus Nichts wird Nichts, das Entstehen und was damit zusammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negirt ist: so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Seyn und Nichtseyn bestimmter, obgleich noch ohne Bewußtseyn auf.

---

*) *p. 127, Steph. (p. 4, ed. Bekk.).*
**) *Tennemann, Band I, Seite 415.*
***) *Diog. Laërt. IX, §. 23; et Casaubonus ad h. l.*

Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendsten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten; denn auch Parmenides trug seine Philosophie als Gedicht vor. Das erste lange Fragment *) ist ein allegorischer Eingang zu seinem Gedichte von der Natur. Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit, und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen. Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet:

„Rosse, die mich trugen, so wie ihr Muth sie antrieb, brachten mich auf den gepriesenen Weg der Göttin, die den wissenden Mann dem Reiche der Wahrheit entgegen leitet. Jungfrau'n" — die Sinne **) — „wiesen die Bahn. Es tönte die heiße Achse in den Büchsen der Räder, als des Helios Töchter" — das sollen die Augen seyn ***) — „herbei eilten, die Wohnung der Nacht verlassend; zum Lichte sich drängend, hoben sie mit den Händen den Schleier, da wo die Thore der Wege des Tages und der Nacht sind. Die himmlischen Jungfrauen näherten sich den großen Pforten, deren gedoppelte Schlüssel die vielstrafende Dike (*πολύποινος*) hält. Sie reden mit freundlichen Worten ihr zu, und bewogen sie, ungesäumt von den Thoren den eichelförmigen Riegel wegzuschieben. Drauf thaten der Pforten gähnende Weite sie auf; und die Jungfrau'n trieben Rosse und Wagen durchs offne Thor. Wohlwollend empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte, und sprach zu mir die Rede: O Du, von unsterblichen Lenkern und Rossen hierher geführt in meine Wohnung, sey willkommen; denn kein böses Geschick hat Dich dieses Pfads gebracht (wahrlich, er liegt

---

*) Sext. Empiricus: adv. Math. VII, §. 111.
**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 112.
***) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 113.

von der Menschen Heerstraße weit entfernt), sondern Themis und Dike. Alles sollst Du erkunden, sowohl der überredenden Wahrheit unwankendes Herz (ἦτορ), als auch der Sterblichen Meinungen, in denen kein wahres Wissen (πίστις ἀληθής) ist. Aber von diesem Wege halte fern den forschenden Gedanken, nicht nöthige Dich die vielversuchte Gewohnheit auf diesem Weg dem unbedachtsamen Aug' und dem schallenden Ohr und der Zunge zu folgen. Nur mit der Vernunft mußt Du die vielgeprüfte Lehre erwägen, die ich Dir sagen werde. Den Weg verfehlt allein die Begierde."

Hierauf entwickelt die Göttin nun Alles: das doppelte Wissen 1) des Denkens, der Wahrheit, und 2) der Meinung, als die zwei Theile des Gedichts. In einem anderen Fragmente *) ist uns der Haupttheil dieser Unterweisung aufbehalten: „Vernimm," spricht die Göttin, „welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, daß nur das Seyn, und daß nicht ist das Nichtseyn, — dieß ist der Ueberzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, daß das Seyn nicht ist, und daß nothwendig das Nichtseyn, — von diesem sage ich Dir, daß er der ganz unvernünftige Weg ist; denn das Nichtseyn kannst Du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen." Das Nichts verkehrt sich in der That in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen.

„Es ist nothwendig, daß das Sagen und Denken das Seyende ist; denn das Seyn ist, aber das Nichts ist gar nicht." Dieß ist die kurze Bestimmung, und in dieß Nichts fällt die Negation überhaupt, in konkreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; omnis determinatio est negatio ist der große Satz des Spinoza. Parmenides sagt, welche Form auch

---

*) *Proclus in Timaeum p. 29, b, (Brandis l. l. p. 103, sqq.)*; Simplicius in Arist. Phys. p. 25, a.

das Negative annehmen mag, es ist gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist „der Weg des Irrthums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen. Rathlosigkeit in ihren Gemüthern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und staunende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Seyn und das Nichtseyn für dasselbe halten, und dann wieder nicht für dasselbe;“ der Irrthum ist, sie miteinander zu verwechseln, ihnen denselben Werth zu geben, — oder es zu unterscheiden, als ob das Nichtseyende das Begrenzte überhaupt wäre. „So windet ihrer Aller Weg sich in sich selbst wieder zurück;“ *) er ist eine sich immer widersprechende, sich auflösende Bewegung. Der menschlichen Vorstellung gelte jetzt dieß für das Wesen, jetzt sein Gegentheil, und dann wieder eine Vermischung von beiden, — ein beständiger Widerspruch.

„Die Wahrheit ist aber nur das Ist. Dieß ist unerzeugt und unvergänglich, ganz, Eines Geschlechts (*μουνογενές*), unbewegt und ohne Ende. Es war nicht, noch wird es seyn, sondern jetzt ist Alles zugleich, — Ein Zusammenhang. Denn welche Geburt (*γέννην*) wolltest für dasselbe Du suchen? Wie und woher sollte es vermehrt seyn? Daß aus dem Nichtseyenden, werde ich Dir nicht erlauben weder zu sagen, noch zu denken; denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß das Ist nicht ist. Welche Nothwendigkeit (*χρέος*) hätte später oder früher es aus dem Nichts anfangen lassen? So muß es durchaus (*πάμπαν*) nur seyn, oder nicht; noch wird die Stärke der Ueberzeugung jemals aus dem Nichtseyenden etwas Anderes entstehen lassen.“ **) „So ist Entstehen verschwunden (*ἀπέσβεσται*) und Untergang unglaublich (*ἄπιστος*). Das Seyn ist nicht trennbar; denn es ist ganz sich selbst gleich. Es ist nicht irgendwo mehr, sonst hinge es nicht zusammen; — noch weniger, sondern Alles ist voll vom

---

*) Simplicius in Phys. Arist: p. 19, a; et 25, a et b.
**) Simplicius l. l. p. 17, a; p. 31, a.

Seyenden. Das All ist Zusammenhang; denn Seyendes fließt mit dem Seyenden zusammen. Es ist unveränderlich, ruht in sich selbst (κεῖται), ist fest in sich selbst, — in den Grenzen der festen Bande von der starken Nothwendigkeit gehalten. Daher kann man nicht sagen, es sey endlos (ἀτελεύτητον); denn es ist ohne Mangel, aber nichtseyend entbehrte es Alles." *) Dieses Seyn ist nicht das Unbestimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Nothwendigkeit gehalten ist. Aristoteles schreibt dem Parmenides so das Begrenzen (πεπερασμένον) zu. Grenze ist unbestimmt, in welchem Sinne es zu nehmen. Bei Parmenides ist dieß absolut Begrenzende aber die schlechthin in sich bestimmte absolute Nothwendigkeit (ἀνάγκη, δίκη). Es ist von Wichtigkeit, daß er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen.

„Das Denken und das um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seyende, in welchem es sich ausspricht" (manifestirt, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν), „wirst du das Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts seyn, außer dem Seyenden."**) Das ist der Hauptgedanke. Das Denken producirt sich, was producirt wird, ist ein Gedanke; Denken ist also mit seinem Seyn identisch, denn es ist nichts außer dem Seyn, dieser großen Affirmation. Plotin,***) indem er dieß anführt, sagt, „daß Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seyende nicht in den sinnlichen Dingen setzte."

Die Sophisten folgerten daraus: „Alles ist Wahrheit, es giebt keinen Irrthum; denn Irrthum ist das Nichtseyende, das nicht zu denken ist." Mit Parmenides hat das eigentliche Phi-

---

*) Simplicius l. l. p. 31, b.

**) Simplicius l. l. p. 19.

***) Ennead. V, libr. I, c. 8: *Παρμενίδης ἥπτετο τῆς τοιαύτης δόξης κάθοσον εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν αἰσθητοῖς ἐτίθετο· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι λέγων, καὶ ἀκίνητον δὲ λέγει τοῦτο.*

losophiren angefangen, die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen. Ein Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt, nur die Nothwendigkeit, das Seyn ist das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dieß Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man diese Bestimmungen nimmt, wie sie gelten: so kommt man auf Widersprüche.

Ferner haben wir bildliche Darstellungen des Parmenides. So wie von dem All des Seyns gesprochen wird, so kommt auch die Form vor: „Weil die äußerste Grenze (*πείρας πύματον*) des Seyns vollkommen ist, so ist es von allen Seiten her der Masse einer wohlkreisenden Kugel gleich (*εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ*), von der Mitte her allenthalben sich in Gleichgewicht haltend (*μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ*); denn es darf nicht um etwas größer oder kleiner hier oder dort seyn. Denn es ist kein Nichtseyendes, das ihm wehrte zum Gleichen hinzudringen," — zur Einheit mit sich selbst zu kommen; „und es ist kein Seyendes, wo es leer vom Seyenden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel ist: so ist es allenthalben auf dieselbe Weise sich gleich (*ἶσον ὁμῶς*) in seinen Bestimmungen." *) Plotin **) sagt: „Er vergleiche das Seyn mit der Kugelgestalt, da es Alles in sich begreife, und das Denken nicht außerhalb desselben, sondern in ihm enthalten sey;" die Kugelgestalt ist die sich gleich tragende. Und Simplicius: „Man müsse sich nicht wundern; denn wegen der poeti-

---

*) Simplicius l. l. p. 27, b; 31, b.

**) Ennead. V, libr. I, c. 8: *τὸ ὂν σφαίρης ὄγκῳ ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα, καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ.*

schen Haltung halte er sich auch an eine mythologische Fiktion (*πλάσματος*)." Uns fällt dabei sogleich ein, daß die Kugel begrenzt (überdieß im Raume) ist, und daher ein Anderes darüber seyn muß. Der Begriff der Kugel ist doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte. Also ist es kein konsequentes Bild.

Dieser Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die Lehre der menschlichen Meinungen, das täuschende System der Welt hinzu: *) „Die Menschen setzten zwei Formen in ihren Meinungen, deren die eine nicht seyn sollte, und worin sie sich geirrt haben. Sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt von einander, entgegen. Das Eine das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch (*ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν*), aber nicht mit dem Anderen identisch, sondern auch jenes für sich. Gegenüber das Nächtliche, oder das dichte und schwere Wesen." Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. „Aber da Alles Licht und Nacht genannt wird, und die Bestimmungen derselben den einen und den andern Dingen zukommen: so ist Alles zugleich erfüllt von Licht und dunkeler Nacht, die beide gleich sind, da Nichts ohne Beide ist." Wie Aristoteles **) und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmüthig dieß zuschreiben, daß er für das System der erscheinenden Dinge zwei Principe aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung Alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Thätige, Belebende, — die Nacht, das Kalte als das Leidende bestimmt.

Parmenides spricht auch auf pythagoräische Weise, — wie ihn denn Strabo einen *ἀνὴρ Πυθαγορεῖος* nennt, — in fol-

---

*) Simplicius l. l. p. 7, b; 39, a.
**) Metaphys. I, 3 et 5.

gender Vorstellung: *) „Es seyen Kronen (στεφάναι) über einander (ἐπαλλήλους) geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten (ἀραίου), die andere aus dem Dichten (πυκνοῦ) sey; zwischen welchen andere, die aus Licht und Finsterniß gemischt seyen, sich befänden." ... („Die engeren seyen aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme geht.") ... „Was sie aber alle zusammenhalte, sey ein Festes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone sey; und die mittelste der undichten wiederum eine feurige. Die mittelste unter den gemischten aber sey die Göttin" (δαίμων, Natur), „die Alles regiert (κυβερνήτης), der Vertheiler (κληροῦχος), die Dike und die Nothwendigkeit. ... Denn sie sey von aller irdischen Erzeugung und Vermischung das Princip (der Urheber); welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt sich zu vermischen treibt." ... „Sie habe den Amor sich zum Gehülfen angenommen," und aus diesem alle Götter erzeugt. **) Weiter heißt es: „Die Luft sey eine Abscheidung (ἀναπνοή) der Erde, das Ausathmen des Feuers die Sonne und die Milchstraße, aus Luft und Feuer gemischt der Mond" u. s. w.

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weise anzugeben, wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte; was allerdings zunächst als Materialismus erscheinen könnte. Theophrast ***) bemerkt nämlich in dieser Hinsicht: „Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber bestimmt, sondern nur daß, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntniß nach dem Ueberwiegen des einen oder des andern bestimmt sey; denn jenachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein an-

---

*) *Plutarch. de plac. Philos. II, 7; Eusebius XV, 38; Stobaeus Ecl. Phys. c. 23, p. 482 — 484;* Simplicius l. l. p. 9, a; 7, b.

**) *cf. Brandis l. l. p.* 162.

***) de sensu, p. 1. ed. Steph. 1557. (citante Fülleborn p. 92.)

derer: besser und reiner sey der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewissen Ebenmaßes."

„„Denn wie Jeglichem bleibt in den irrenden *) Gliedern die Mischung,
Also ist auch der Verstand den Menschen gesellt; da dasselbe,
Was sich im Menschen besinnt, zugleich der Glieder Natur ist,
Allen sowohl als dem All; denn das Meiste ja ist der Gedanke.""

„So nimmt er also Empfinden und Denken als dasselbe; und läßt Gedächtniß und Vergessen aus diesen durch die Mischung entstehen. Wenn sie sich aber in der Mischung gleich kommen, ob dieß das Denken sey, oder nicht, und welcher Zustand dieß sey, — das läßt er unbestimmt. Daß er aber auch dem Entgegengesetzten an und für sich Empfindung zuschrieb, ist klar, indem er sagt: Das Todte empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengesetzte, und überhaupt habe jedes Seyende eine gewisse Erkenntniß (*γνῶσίν τινα*)." In der That ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegentheil des Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Theilen, unabhängigen Kräften — (das hölzerne Pferd der Sinne) — zusammenzusetzen.

3. Melissus.

Es ist wenig von ihm zu sagen. Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Er wird Schüler des Parmenides genannt; **) allein dieß Schüler-Seyn ist etwas Unbestimmtes. Es wird ebenso von ihm angegeben, daß er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier, wie Pythagoras; sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke. Es wird

---

*) *πολυπλάγκτων.*
**) *Diog. Laërt. IX, §. 24.*

von Plutarch *) angeführt, daß er, als Admiral der Samier, in einer Schlacht über die Athenienser einen Sieg davon getragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (444 v. Chr.). Es ist in Ansehung der Philosophie wenig von ihm zu bemerken. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur hat Simplicius **) mehrere Fragmente erhalten, welche dieselben Gedanken und Argumentationen, wie des Parmenides, nur zum Theil etwas ausgeführter zeigen. Es wäre die Frage, ob das, was bei Aristoteles dem Xenophanes zugeschrieben wird, nicht ihm angehöre; in der Form sieht es zu gebildet, nicht nur für Xenophanes, sondern selbst für Parmenides aus.

Nur Aristoteles giebt dieß Bestimmte in Ansehung des Unterschiedes seiner Philosophie von der des Parmenides an, daß nämlich α) „Parmenides das Eins dem Begriffe nach (κατὰ λόγον), Melissus der Materie nach (καθ' ὕλην) aufzufassen scheine;" — jener das Wesen als Wesen des Gedankens, dieser als Materie. Allein eben im reinen Wesen, Seyn, Eins fällt dieser Unterschied hinweg; es ist sowohl reine Materie als reiner Gedanke (wenn ich von diesem Unterschiede spreche) für Parmenides und Melissus selbst nicht vorhanden, sondern aufgehoben. Und es müßte nur in der Weise ihres Ausdrucks seyn, wodurch der Eine — (μᾶλλον φορτικός)***) — es mehr so aufgefaßt zu haben scheinen könnte.

Oder darin daß β) „Parmenides das Eine als begrenzt bestimmt habe, Melissus aber als unbegrenzt." Wenn Parmenides das Eins in der That als begrenzt bestimmt hätte, so widerspräche dieß unmittelbar seiner Philosophie; denn die Grenze ist das Nichtseyn des Seyns, — er setzte das Nichtseyn. Allein wenn Parmenides von Grenze spricht, so sehen wir über-

---

*) *in Pericle c. 26.*
**) *l. l. p. 7, et sqq.*
***) *Arist. Phys. I, 2.*

haupt, daß seine poetische Sprache nicht überall bestimmt ist; und dann Grenze, als reine Grenze, ist selbst einfach, absolute Negativität. Das Seyn, als einfach, ist absolute Grenze von Allem, was sonst gesagt und gesetzt wird; d. h. in ihm ist alles Andere aufgehoben. Die Nothwendigkeit ist ebenso diese reine Negativität, reine Bewegung in sich selbst (obgleich unbewegt als Gedanke), — absolut das Gegentheil, an sein Gegentheil gebunden.

γ) Oder darin, daß Parmenides eine Wissenschaft der Meinung (oder der Wirklichkeit) zugleich aufstellte, der also das Seyn als Wesen für den Gedanken mehr entgegen stände.

4. Zeno.

Zeno's Eigenthümlichkeit ist die Dialektik. Er ist der Meister der eleatischen Schule, in welchem das reine Denken derselben zur Bewegung des Begriffs in sich selbst, zur reinen Seele der Wissenschaft wird, — der Anfänger der Dialektik. Nämlich in den bisherigen Eleaten sehen wir nur den Satz: „Das Nichts hat keine Realität, ist gar nicht, und was Entstehen und Vergehen ist, fällt also hinweg." Hingegen bei Zeno sehen wir zwar auch eben solch Setzen, — und Aufheben dessen, was ihm widerspricht; aber wir sehen zugleich nicht mit dieser Behauptung anfangen, sondern die Vernunft den Anfang machen, — ruhig in sich selbst an demjenigen, was gesetzt wird als seyend, seine Vernichtung aufzeigen. Parmenides behauptete: „Das All ist unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtseyn dessen gesetzt, was ist; aber es ist nur Seyn, in: Nichtseyn ist, widerspricht sich Subjekt und Prädikat." Zeno hingegen sagte: „Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung ist das ihr Nichts, oder sie ist nichts." Dabei war Jenen Veränderung bestimmte, erfüllte Bewegung; Zeno sprach und wandte sich gegen die Bewegung als solche, oder die reine Bewegung.

Zeno war ebenfalls ein Eleate; er ist der jüngste, und hat besonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieser gewann ihn sehr lieb, und nahm ihn an Sohnesstatt an. Sein eigentlicher Vater hieß Teleutagoras. Er stand nicht nur in seinem Staat bei seinem Leben sehr in Achtung, sondern war auch allgemein berühmt und besonders geachtet als Lehrer.*) Plato**) erwähnt von ihm, aus Athen und anderen Orten kamen Männer zu ihm, um sich seiner Bildung zu übergeben. Es wird ihm als stolze Selbstgenügsamkeit angerechnet, daß er (außer der Reise nach Athen) seinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte, und nicht längere Zeit in dem großen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuerndten. ***) Besonders berühmt machte seinen Tod die Stärke seiner Seele in den sehr verschiedenen Erzählungen, daß er einen Staat — (man weiß nicht, ob sein Vaterland Elea oder in Sicilien) — von seinem Tyrannen — (dessen Name verschiedentlich, überhaupt aber der nähere geschichtliche Zusammenhang nicht berichtet wird) — auf folgende Weise mit Aufopferung seines Lebens befreit habe.†) Er sey nämlich eine Verschwörung, den Tyrannen zu stürzen, eingegangen, diese aber verrathen worden. Als ihn der Tyrann nun im Angesichte des Volks auf alle Weise foltern ließ, um ihm das Geständniß der Mitverschworenen auszupressen, und ihn nach den Feinden des Staats fragte: so habe Zeno zuerst dem Tyrannen alle Freunde des Tyrannen als Theilnehmer angegeben, und dann den Tyrannen selbst als die Pest des Staates genannt. So haben die gewaltigen Ermahnungen oder auch die entsetzlichen Marter und der Tod des Zeno die Bürger aufgebracht und ihnen den Muth erhoben, über den Tyrannen

---

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 25.

**) *cf. Plat. Parmenid. p.* 126 — 127, *Steph.* (*p.* 3 — 5, *Bekk.*)

***) *Diog. Laërt. IX*, §. 28.

†) *Diog. Laërt. IX*, §. 26 — 27; *Menag. ad h. l.*; *Valerius Maximus III*, 3.

herzufallen, denselben zu tödten, und sich zu befreien. Verschieden wird besonders die Weise des letzten Auftritts — jene heftige und wüthende Weise des Sinnes — erzählt. Er habe sich gestellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr sagen wollen, ihn dann in das Ohr gebissen, und so festgehalten, bis er von den Andern todtgeschlagen worden. Andere berichten: er habe ihn mit den Zähnen bei der Nase gepackt. Andere: er habe, als ihm auf jene Antwort die größten Martern angethan worden, sich die Zunge abgebissen, und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespien, um ihm zu zeigen, daß er nichts von ihm herausbringen könne; er sey dann in einem Mörser zerstampft worden.

1. Die zenonische Philosophie nach ihrem Thetischen ist, dem Inhalte nach, im Ganzen dasselbe, wie wir bei Xenophanes und Parmenides gesehen, nur mit diesem Unterschiede, daß die Momente und Gegensätze mehr als Begriffe und als Gedanken ausgedrückt sind. Schon in seinem Thetischen *) sehen wir Fortschritt; er ist weiter im Aufheben der Gegensätze und Bestimmungen.

„Es ist unmöglich, (sagt er), daß wenn etwas ist, es entstehe, (und zwar bezieht er dieß auf die Gottheit); denn entweder müßte es aus Gleichem oder Ungleichem entstehen, Beides ist aber unmöglich: denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden, als zu erzeugen, da Gleiche dieselben Bestimmungen zu einander haben müssen." Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterschied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. „Eben so wenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entstehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Größere oder aus Schlechterem das Bessere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren entspränge, so würde Nichtseyendes aus Seyendem

*) Aristot. de Xenophane, Zenone etc. c. 3.

entspringen: was unmöglich ist, also ist Gott ewig." Das ist dann als Pantheismus (Spinozismus) ausgesprochen worden, der auf dem Satze: ex nihilo fit nihil beruhe. Bei Xenophanes und Parmenides hatten wir Seyn und Nichts. Aus dem Nichts ist unmittelbar Nichts, aus dem Seyn Seyn; aber so ist es schon. Seyn ist die Gleichheit, ausgesprochen als unmittelbar; hingegen Gleichheit, als Gleichheit, setzt die Bewegung des Gedankens, und Vermittelung, Reflexion-in-sich voraus. Seyn und Nichtseyn stehen so neben einander, ohne daß ihre Einheit als Verschiedener aufgefaßt wäre; diese Verschiedenen sind nicht als Verschiedene ausgesprochen. Bei Zeno ist Ungleichheit das andere Glied gegen die Gleichheit.

Weiter wird die Einheit Gottes bewiesen: „Wenn Gott das Mächtigste von Allem ist, so kommt ihm zu, Einer zu seyn; denn sofern ihrer zwei oder noch Mehrere wären, so wäre er nicht über sie mächtig; aber so weit ihm also die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn also Mehrere wären, so wären sie mächtiger und schwächer gegeneinander, also wären sie nicht Götter; denn Gottes Natur ist, nichts Mächtigeres über sich zu haben. Wären sie gleich, so hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigste seyn zu müssen; denn das Gleiche ist weder schlechter, noch besser als das Gleiche," — oder es ist nicht von ihm verschieden. „Wenn also Gott ist, und zwar ein solcher, so ist Gott nur Einer; er vermöchte nicht Alles, was er wollte, wenn Mehrere wären."

„Indem er Einer ist, so ist er überall gleich, hört, sieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dieß nicht, so würden die Theile Gottes, der eine über den anderen mächtig seyn" (der eine seyn, wo der andere nicht ist, ihn verdrängt haben, — der eine hätte Bestimmung, die dem anderen fehlte), „was unmöglich ist. Da Gott sich allenthalben gleich ist, so hat er Kugelform; denn er ist nicht hier so, anders anderswo, sondern allenthalben so." Ferner: „Da er ewig

und Einer und kugelförmig ist, so ist er weder unendlich (unbegrenzt) noch begrenzt. Denn α) unbegrenzt ist das Nichtseyende; denn dieses hat weder Mitte, noch Anfang und Ende, noch einen Theil, — ein Solches ist das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtseyende ist, so ist nicht das Seyende." Das Unbegrenzte ist das Unbestimmte, Negative; es wäre das Nichtseyende, das Aufheben des Seyns, und ist somit selbst als ein Einseitiges bestimmt. β) „Gegenseitige Begrenzung würde Statt finden, wenn Mehrere wären; aber da nur das Eine ist, so ist es nicht begrenzt." So zeigt auch Zeno: „Das Eine bewege sich nicht, noch sey es unbewegt. Denn unbewegt ist α) das Nichtseyende" — (im Nichtseyenden findet keine Bewegung Statt, mit der Bewegungslosigkeit wäre Nichtseyn gesetzt oder die Leerheit, das Unbewegte ist negativ); — „denn in es kommt kein Anderes, noch geht es in ein Anderes. β) Bewegt wird aber nur das Mehrere; denn Eins müßte ins Andere sich bewegen." Bewegt wird nur, was ein Verschiedenes vom Anderen ist; es wird eine Mehrheit von Zeit, Raum vorausgesetzt. „Das Eine ruht also weder, noch ist es bewegt; denn es ist weder dem Nichtseyenden, noch dem Vielen gleich. In allem diesem verhalte sich Gott so; denn er ist ewig und Einer, sich selbst gleich und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch bewegt." Daraus, daß Nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entstehen könne, zieht Aristoteles *) diese Folge, „daß es entweder nichts außer Gott gebe, oder auch alles Uebrige ewig sey."

Wir sehen in dieser Weise des Raisonnements eine Dialektik, die man metaphysisches Raisonnement nennen kann. Das Princip der Identität liegt dem zum Grunde: „Das Nichts ist gleich Nichts, geht nicht ins Seyn über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entstehen." Das Seyn, das Eine

*) De Xenophane, Zenone et Gorgia. c. 4: *ὥϛε ἢ οὐδέν ἐστι παρὰ τὸν θεὸν, ἢ καὶ τἆλλα ἀΐδια πάντα.*

der eleatischen Schule ist nur diese Abstraktion, dieses Versenken in den Abgrund der Verstandes-Identität. Diese älteste Weise der Argumentation ist noch immer bis auf den heutigen Tag gültig; z. B. in den sogenannten Beweisen von der Einheit Gottes. Wir sehen damit eine andere Art des metaphysischen Raisonnements verbunden: es werden Voraussetzungen gemacht, z. B. die Macht Gottes, und daraus raisonnirt, Prädikate negirt. Das ist die gewöhnlichste Weise unseres Raisonnirens. In Ansehung der Bestimmungen ist zu bemerken, daß sie, als ein Negatives, alle vom positiven, nur realen Seyn entfernt gehalten werden.

Wir gehen zu dieser Abstraktion einen anderen Weg, brauchen nicht solche Dialektik, als die eleatische Schule; unser Gang ist trivial und näher. Wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu — (dieß gleichsam als Erfahrungssatz); einer Seits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung, anderer Seits die Unveränderlichkeit in dieser abstrakten absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen Dingen zu den Arten, Gattungen, lassen nach und nach das Negative weg; und die höchste Gattung ist dann Gott, der, als das höchste Wesen, nur affirmativ ist, aber ohne alle Bestimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir sagen, daß das Endliche, als beschränkt, im Unendlichen seinen Grund haben müsse. In allen diesen Formen, die uns ganz geläufig sind, ist dieselbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Ansehung der eleatischen Gedanken Statt findet: Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? Die Eleaten unterscheiden sich in ihren Gedanken von diesem unsern gewöhnli-

chen reflektirenden Denken dadurch, daß sie spekulativ dabei zu Werke gegangen sind, — nämlich das Spekulative ist, daß die Veränderung gar nicht sey, — und daß sie so gezeigt haben, daß, so wie man das Seyn voraussetzt, die Veränderung an sich Widerspruch ist, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Seyn ist die Bestimmung des Negativen, der Vielheit entfernt. Während wir also in unserer Vorstellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten lassen, so sind die Eleaten konsequenter gewesen, indem sie dahin fortgegangen, daß nur das Eine sey, und daß das Negative gar nicht sey; — eine Konsequenz, die, wenn wir sie auch bewundern müssen, doch eine nicht minder große Abstraktion bleibt.

Besonders merkwürdig sehen wir in Zeno das höhere Bewußtseyn, daß eine Bestimmung negirt wird, diese Negation selbst wieder eine Bestimmung ist, und dann in der absoluten Negation nicht Eine Bestimmung, sondern beide entgegengesetzte negirt werden müssen. Vorher, ist Bewegung negirt, so ist das absolute Wesen als ruhend; oder, ist endlich negirt, — so ist es rein unendlich: dieß ist aber selbst Bestimmung, selbst endlich, wie wir bald sehen werden. Ebenso ist das Seyn gegen das Nichtseyn eine Bestimmung; wir werden dieß bald ebenso aufgehoben finden.

Das absolute Wesen als das Eine oder als Seyn gesetzt, so wird es so gesetzt durch die Negation; es wird als das Negative bestimmt, und damit als das Nichts, und dem Nichts kommen dieselben Prädikate zu, die dem Seyn: das reine Seyn ist nicht Bewegung, es ist das Nichts der Bewegung. Dieß ahnet Zeno; und weil er voraussah, daß Seyn das Gegentheil des Nichts ist, so negirt er von dem Einen das, was vom Nichts gesagt werden müßte. Aber ebenso müßte es auch mit dem Uebrigen geschehen. Das Eine ist das Mächtigste, darin eigentlich als absolutes Vernichten bestimmt; denn die Macht ist eben das Absolut-Nichtseyn eines Anderen, das Leere. Das Eine ist ebenso das Nichts

der Vielen; im Nichts, wie im Einen, ist das Viele aufgehoben. Diese höhere Dialektik finden wir bei Plato in seinem Parmenides. Hier bricht dieß nur von einigen Bestimmungen hervor, nicht von den Bestimmungen des Einen und des Seyns selbst.

Das höhere Bewußtseyn ist das Bewußtseyn über die Nichtigkeit des Seyns ebenso, als eines Bestimmten gegen das Nichts, Theils in Heraklit und dann in den Sophisten; es bleibt damit keine Wahrheit, Ansichseyendes, sondern nur das für ein Anderes ist, oder die Gewißheit des einzelnen Bewußtseyns und die Gewißheit als Widerlegung, negative Seite der Dialektik.

2. Es ist aber schon erinnert worden, daß wir die wahrhaft objektive Dialektik gleichfalls bei Zeno finden.

Zeno hat nun die sehr wichtige Seite, Urheber der Dialektik zu seyn, ob er in dem, was wir gesehen, es eigentlich nicht selbst ist, oder nur Anfang darin; denn er negirt entgegengesetzte Prädikate. Also Xenophanes, Parmenides, Zeno legen den Satz zum Grunde: Nichts ist Nichts, das Nichts ist gar nicht, oder das Gleiche (wie Melissus) ist das Wesen; d. h. sie setzten eins der entgegengesetzten Prädikate als das Wesen. Sie setzten dieß fest; wo sie nun in einer Bestimmung das Entgegengesetzte antreffen, so heben sie diese Bestimmung hiermit auf. Aber so hebt sich diese nur auf durch ein Anderes, durch mein Festsetzen, durch die Unterscheidung, die ich mache, daß Eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige sey, — (es wird von einem bestimmten Satze ausgegangen); seine Nichtigkeit erscheint nicht an ihm selbst, nicht daß es sich selbst aufhebt, d. h. daß es einen Widerspruch in ihm hat. Wie Bewegung: Ich setzte etwas fest, daß es das Nichtige; zeigte nach der Voraussetzung dieß an der Bewegung auf; und es folgt also, daß sie das Nichtige ist. Aber ein anderes Bewußtseyn setzt jenes nicht fest; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr, das andere hat das Recht, etwas Anderes als unmittelbar wahr festzusetzen, z. B.

Bewegung. Wie das der Fall zu seyn pflegt, wenn Ein philosophisches System das andere widerlegt, daß das erste zum Grunde gelegt wird, man aus diesem heraus gegen das andere kämpft. So ist sich die Sache leicht gemacht: „Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinstimmt;“ das andere hat eben das Recht, so zu sagen. Ich muß nicht durch ein anderes seine Unwahrheit aufzeigen, sondern an ihm selbst. Es hilft nicht, daß ich mein System oder meinen Satz beweise, und dann schließe: also ist der entgegengesetzte falsch; für diesen anderen Satz erscheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Aeußeres. Das Falsche muß nicht darum als falsch dargethan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern an ihm selbst.

Diese vernünftige Einsicht sehen wir in Zeno erwachen. In Plato's Parmenides *) ist diese Dialektik sehr gut beschrieben. Plato läßt ihn so darüber sprechen. Er läßt den Sokrates sagen: „Daß Zeno in seiner Schrift im Grunde dasselbe behaupte, was Parmenides, daß Alles Eins ist, durch eine Wendung aber uns täuschen wolle, daß er scheine etwas Neues zu sagen. Parmenides zeige nämlich in seinen Gedichten, daß Alles Eins ist, Zeno dagegen zeige, daß das Viele nicht sey.“ Zeno erwidert: „Er habe dieß vielmehr gegen diejenigen geschrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen (*κωμῳδεῖν*) suchen, indem sie zeigen, welche Lächerlichkeiten und Widersprüche gegen sich selbst aus seiner Behauptung sich ergeben. Er habe also diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Seyn aussagen, um zu zeigen, daß hieraus viel Ungereimteres folge, als aus dem Satze des Parmenides.“

Das ist die nähere Bestimmung der objektiven Dialektik. In dieser Dialektik sehen wir den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern erstarkt, den Krieg in Fein-

---

*) *p.* 127 — 128 *Steph.*; (*p.* 6 — 7, *Bekk.*)

des Land spielen. Diese Seite hat die Dialektik im Bewußtseyn Zenos; — aber sie ist auch von ihrer positiven Seite zu betrachten. Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Wissenschaft, wo Sätze Resultat des Beweises sind, ist der Beweis die Bewegung der Einsicht, Verbindung durch Vermittelung. Die Dialektik überhaupt ist α) äußerliche Dialektik, diese Bewegung unterschieden vom Zusammenfassen dieser Bewegung; β) nicht eine Bewegung nur unserer Einsicht, sondern aus dem Wesen der Sache selbst, d. h. dem reinen Begriffe des Inhalts bewiesen. Jene ist eine Manier, Gegenstände zu betrachten, Gründe und Seiten daran aufzuzeigen, wodurch man alles, was sonst als fest gilt, wankend macht. Es können dann auch ganz äußerliche Gründe seyn, und wir werden bei den Sophisten mehr von dieser Dialektik sprechen. Die andere Dialektik ist aber die immanente Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen. Man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst, und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er sich dann selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt; diese Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die subjektive Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen raisonnirt, ist dann billig, indem man zugiebt: „Im Rechten ist auch Unrichtiges, und im Falschen auch Wahres.“ Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenstande gar nichts übrig, so daß er nur nach Einer Seite mangelhaft sey; sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten gethan haben. Es ist bei ihnen aber noch nicht die Bestimmung, das Wesen des Auffassens weit gediehen; son-

dern sie sind dabei stehen geblieben, daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist.

Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen, und läßt die Sache im Unbestimmten liegen. „Er beweist, daß wenn Vieles ist, so ist es groß und klein: Groß, so sey das Viele unendlich, der Größe nach" (τὸ μέγεθος, Menge überhaupt), — über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muß hinausgegangen werden ins Unendliche, was unendlich, ist nicht mehr groß, nicht mehr Vieles, unendlich ist das Negative der Vielen; „klein, so daß sie keine Größe haben," — Atomen, das Nichtseyende. „Hier zeigt er, daß, was keine Größe, noch Dicke, noch Masse (ὄγκος) habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Anderen hinzugesetzt würde, so würde es dasselbe nicht vermehren; denn wenn es keine Größe habe und hinzukomme, so könne es der Größe des Andern nichts zusetzen, somit sey das Hinzugekommene Nichts. Ebenso wenn es weggenommen werde, so werde das Andere nicht dadurch vermindert; es sey also Nichts." *)

„Wenn das Seyende ist, so hat nothwendig Jedes Größe und Dicke (Ausdehnung), ist außereinander, eins steht von dem Andern ab. Und von dem Weiteren (περὶ τοῦ προὔχοντος) gilt dasselbe; denn auch dieß hat Größe, und in ihm ist gegeneinander Verschiedenes (προέξει αὐτοῦ τι). Es ist aber dasselbe etwas einmal sagen, und es immer sagen; nichts von ihm wird ein Letztes seyn, noch wird nicht seyn ein Anderes zu einem Anderen. Wenn Viele sind, so sind sie klein und groß: klein, daß sie keine Größe haben; groß, daß sie unendlich sind." **)

---

*) Simplicius: in Phys. Arist. p. 30, a: δείκνυται, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, καὶ μέγαλα καὶ μικρά ἐστι κ. τ. λ.

**) Simplicius l. l. p. 30, b.

Das Nähere von dieser Dialektik hat uns nun Aristoteles *) aufbewahrt; die Bewegung hat Zeno vornehmlich objektiv dialektisch behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir im Parmenides des Plato sehen, kommt ihm nicht zu. Wir sehen für Zeno's Bewußtseyn den einfachen unbewegten Gedanken verschwinden, aber selbst denkende Bewegung werden; indem er die sinnliche Bewegung bekämpft, giebt er sie sich. Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dieß der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung, oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seyenden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist: sich anders werden, sich aufheben. Aristoteles führt dieß an, Zeno habe die Bewegung geläugnet, weil sie innerer Widerspruch habe. Es ist dieß nicht so zu fassen, daß die Bewegung gar nicht sey; wie wir sagen, es giebt Elephanten, es giebt keine Nashörner. Daß es Bewegung giebt, daß diese Erscheinung ist, — davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt. In diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung ist aber unwahr, denn sie ist Widerspruch. Damit hat er sagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Seyn zukomme. Zeno zeigt nun, daß die Vorstellung der Bewegung einen Widerspruch enthält; und bringt vier Weisen der Widerlegung der Bewegung vor. Die Beweise beruhen auf dem unendlichen Getheiltseyn des Raumes und der Zeit.

1. Die erste Form ist, daß er sagt: „Die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Raumes ankommen müßte, als am Ziele.“ Aristoteles drückt dieß so kurz aus, weil er vorher den Gegenstand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dieß ist allgemeiner zu fassen;

---

*) Phys. VI, 9.

es wird die Kontinuität des Raums vorausgesetzt. Was sich bewegt, soll ein gewisses Ziel erreichen; dieser Weg ist ein Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muß das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben. Jetzt ist das Ende dieser Hälfte das Ziel. Aber diese Hälfte ist wieder ein Ganzes, dieser Raum hat so auch eine Hälfte; es muß also vorher bei der Hälfte dieser Hälfte angekommen werden, u. s. f. ins Unendliche. Zeno kommt hier auf die unendliche Theilbarkeit des Raums. Weil Raum und Zeit absolut kontinuirlich sind, so kann nirgend stille gestanden werden mit der Theilung. Jede Größe — und jede Zeit und Raum hat immer eine Größe — ist wieder theilbar in zwei Hälften; diese müssen zurückgelegt werden, und wo wir einen noch so kleinen Raum setzen, so tritt immer dieß Verhältniß ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen.

Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Cyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; — stillschweigend stand er auf, und ging hin und her, — er widerlegte sie durch die That.*) Aber die Anekdote wird auch so fortgesetzt, daß als ein Schüler mit dieser Widerlegung zufrieden war, Diogenes ihn prügelte, aus dem Grunde, daß, da der Lehrer mit Gründen gestritten, er ihm auch nur eine Widerlegung mit Gründen gelten lassen dürfe. Ebenso hat man sich nicht mit der sinnlichen Gewißheit zu begnügen, sondern zu begreifen.

Wir sehen hier das Unendliche entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, — ein Bewußtseyn über ihn. Die Bewegung, das reine Erscheinen selbst ist der Gegenstand, und tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes auf: nämlich

---

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 39; *Sext. Empiric. Pyrrhon. Hyp. III*, 8, §. 66.

(betrachten wir die Form der Momente) in seinen Unterschieden der reinen Sichselbstgleichheit und der reinen Negativität, — des Punkts gegen die Kontinuität. Für uns hat in der Vorstellung es keinen Widerspruch, daß der Punkt im Raume, oder ebenso der Moment in der kontinuirlichen Zeit gesetzt, — oder das Jetzt der Zeit als eine Kontinuität, Länge (Tag, Jahr) gesetzt ist; aber ihr Begriff ist sich widersprechend. Die Sichselbstgleichheit, Kontinuität ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtseyn alles Unterschiedes, alles Negativen, des Fürsichseyns; der Punkt ist hingegen das reine Fürsichseyn, das absolute Sichunterscheiden, und Aufheben aller Gleichheit und Zusammenhangs mit Anderem. Diese beiden aber sind in Raum und Zeit in Eins gesetzt; Raum und Zeit also der Widerspruch. Es liegt am nächsten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen; denn in der Bewegung ist auch für die Vorstellung Entgegengesetztes gesetzt. Die Bewegung ist eben das Wesen, die Realität der Zeit und des Raumes; und indem diese erscheint, gesetzt ist, so ist eben der erscheinende Widerspruch gesetzt. Und auf diesen Widerspruch ist es, daß Zeno aufmerksam macht.

Es ist Kontinuität eines Raumes, Positives gesetzt; in ihm die Grenze, welche ihn halbirt. Aber die halbirende Grenze ist nicht absolute Grenze, oder an und für sich; sondern es ist ein Begrenztes, ist wieder Kontinuität. Aber diese Kontinuität ist auch wieder nichts Absolutes, sondern das Gegentheil in ihr zu setzen, — halbirende Grenze; aber damit ist wieder nicht die Grenze der Kontinuität gesetzt, das Halbe ist noch Kontinuität, und so fort ins Unendliche. Ins Unendliche, — dabei stellen wir uns Jenseits vor, das nicht zu erreichen ist, außerhalb der Vorstellung die nicht hinkommen kann. Es ist ein endloses Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig, — ein Hinausgehen von einer entgegengesetzten Bestimmtheit zur anderen, von Kontinuität zu Negativität, von Negativität zu Kontinuität; sie sind vor uns. Von den beiden Momenten kann nun im Fort-

gehen das eine als das wesentliche behauptet werden. Zuerst setzt nun Zeno das kontinuirliche Fortgehen so, daß eben an nichts Sichgleiches, Ein Bestimmtes gekommen wird, — kein begrenzter Raum, also Kontinuität; oder Zeno behauptet das Fortgehen in diesem Begrenzen.

Die allgemeine Antwort und Auflösung des Aristoteles ist, daß Raum und Zeit nicht unendlich getheilt seyen, sondern nur theilbar seyen. Nun scheint es, daß indem sie theilbar sind (potentia, *δυνάμει*, nicht actu, *ἐνεργείᾳ*), so müssen sie auch wirklich unendlich getheilt seyn; denn sonst könnten sie nicht ins Unendliche getheilt werden; — eine allgemeine Antwort für die Vorstellung. Bayle *) sagt deswegen von der Antwort des Aristoteles, daß sie pitoyable sey:

C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces. Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une

*) *Tom. IV, art. Zénon, not. E.*

division, qui réduirait en infini actuell ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel. Dieß si iſt gut!

In der Philoſophie wird gezeigt, daß der einfache Begriff, das Allgemeine das einfache Weſen der Unendlichkeit iſt oder des reinen Erſcheinens, — ſie ſeine Bewegung. Theilbarkeit, Möglichkeit iſt das Allgemeine; es iſt ſowohl die Kontinuität als die Negativität, der Punkt darin geſetzt, aber als Momente, nicht Anundfürſichſeyende. Ich kann die Materie ins Unendliche theilen, aber ich kann auch nur; ich theile ſie nicht wirklich ins Unendliche. Dieß eben iſt das Unendliche, daß keines ſeiner Momente Realität hat. Es kommt nicht dazu, daß eines an ſich würde, oder wirklich geſchähe, — weder abſolute Grenze, noch abſolute Kontinuität; ſo daß immer das andere Moment wegfiele. Es ſind zwei abſolut Entgegengeſetzte, aber als Momente, d. h. ſie im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, — im Denken, wenn man will; denn im Denken (Vorſtellen überhaupt) iſt das Geſetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgeſtellte als ſolches oder wie es Bild der Vorſtellung iſt, iſt es kein Ding: es hat kein Seyn, und iſt auch nicht Nichts; ſo das Allgemeine — gleichgültige einfache Einheit, ob im Bewußtſeyn oder außer ihm. Raum und Zeit iſt Quantum, beſchränkte Größe; kann alſo zurückgelegt werden. Ebenſo wenig als ich den Raum actu unendlich theile, ebenſo wenig der bewegte Körper; der beſtimmte Raum iſt als begrenzter vorhanden, exiſtirt ſo für ihn. So iſt in der Bewegung der Raum als Allgemeines für das Bewegte vorhanden. Die Theilung als Getheiltſeyn iſt nicht abſolute Punktualität, noch die reine Kontinuität das Ungetheilte und Theilungsloſe; ebenſo iſt die Zeit Allgemeines, nicht reine Negativität, Punktualität, ſondern auch Kontinuität. Es tritt an der Bewegung Beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Kontinuität als Raum. Die Bewegung ſelbſt iſt eben dieſe wirkliche Einheit in dem Gegenſatze; die Begriffe haben hieran ihre Wirklichkeit für die Vorſtellung, und das Allgemeine die

Einheit derselben an der Bewegung, dem Momente der Allgemeinheit, als Einheit, und das Auseinandertreten beider in dieser Einheit, und die Einheit beider in diesem Auseinandertreten.

Das Wesen der Zeit und des Raums ist die Bewegung, denn es ist das Allgemeine; sie begreifen heißt: ihr Wesen aussprechen, in der Form des Begriffs. Als Einheit der Negativität und Kontinuität ist die Bewegung als Begriff, als Gedanke ausgesprochen; an ihnen aber eben ist also weder die Kontinuität noch die Punktualität als das Wesen zu setzen. Für die Vorstellung sind diese beiden Momente selbst unzertrennlich. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich getheilt vor, so ist also eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Kontinuität ist ebenso daran vorhanden, — ein Raum, der sie faßt. Als Begriff aber ist diese Kontinuität, daß sie alle Gleiche sind, also in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinander kommen.

Die Bewegung ist das Unendliche als Einheit dieser Entgegengesetzten der Zeit und des Raums. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seyend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Seyn. An ihnen als seyend ist die Negativität Grenze als Größe; sie sind, existiren als begrenzter Raum und Zeit. Und die wirkliche Bewegung ist Durchlaufen eines begrenzten Raums und Zeit, nicht des unendlichen Raums und Zeit.

Aus demselben Gesichtspunkt sind die übrigen Sätze Zeno's zu begreifen, nicht als Einwürfe gegen die Realität der Bewegung, wie sie zunächst erscheinen: sondern als eine nothwendige Weise, wie die Bewegung zu bestimmen ist, aber wie zugleich vorgegangen werden muß. Einwürfe widerlegen heißt das Richtige derselben zeigen, als wenn sie wegfallen müßten, gar nicht gemacht werden müßten. Aber es ist nothwendig, die Bewegung, so wie Zeno sie gedacht, zu denken, aber dieß Setzen der Bewegung selbst weiter zu bewegen.

Daß das Bewegte bei der Hälfte ankommen müßte, ist die

Behauptung der Kontinuität, d. i. Möglichkeit der Theilung, als bloßer Möglichkeit; sie ist also immer möglich bei jedem noch so klein vorgestellten Raum. Man giebt als unverfänglich zu, daß man bei der Hälfte ankommen müßte: so hat man Alles zugegeben, — das Nichtankommen; einmal gesagt ist so viel, als unzählige Mal. Man meint dagegen, bei einem größeren Raume könne man die Hälfte zugeben; man stellt sich aber vor, es müsse an einem Punkte so weit kommen, daß kein Halbiren mehr möglich sey (d. i. uns), — man müsse ankommen bei einem so kleinen Raum, von dem keine Hälfte mehr prädicirt werden könnte: d. i. bei einem untheilbaren, nicht kontinuirlichen, keinem Raume. Dieß ist aber falsch, — Kontinuität ist wesentliche Bestimmung. Es giebt allerdings das Kleinste im Raum, es liegt darin Negation der Kontinuität, — aber abstrakte Negation; ebenso falsch ist aber das abstrakte Festhalten an der gemeinten Theilung, — der Hälfte. Allein diese Annahme des Unterbrochenseyns liegt schon in der Annahme einer Hälfte. Man muß sagen: es giebt keine Hälfte des Raums, Raum ist kontinuirlich; Buch, Holz kann man entzwei brechen in zwei Hälften, aber nicht Raum, — und in Bewegung ist nur Raum. Es konnte sogleich gesagt werden: Raum besteht aus unendlich vielen Punkten, d. i. unendlich vielen Grenzen, — ist also nicht zu durchlaufen. Man stellt sich vor, von so einem untheilbaren Punkte übergehen zu können zu einem anderen; aber man kommt so nicht weiter, denn dieser sind grenzenlos viele. Die Kontinuität ist in ihr Gegentheil, unbestimmte Menge zersplittert, — d. i. es wird keine Kontinuität angenommen, also keine Bewegung. Man behauptet fälschlich, sie sey möglich, wenn bei einem angekommen werde, das nicht kontinuirlich sey; — Bewegung ist Zusammenhang.

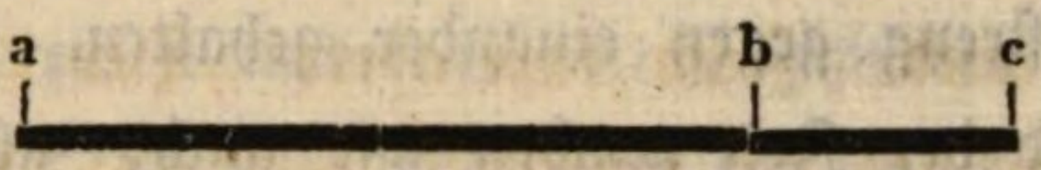
Also wenn vorhin gesagt wurde, die Kontinuität sey zu Grunde gelegt als Möglichkeit des Theilens ins Unendliche: so ist Kontinuität nur die Voraussetzung, aber was gesetzt wird

an dieser Kontinuität, ist das Seyn unendlich vieler, abstrakt absoluter Grenzen.

2. „Der zweite Beweis" (der ebenso Voraussetzung der Kontinuität und Setzen der Theilung ist) „heißt Achilles," der schnellfüßige. Die Alten haben es geliebt, in eine sinnliche Vorstellung die Schwierigkeiten einzukleiden. Von zwei sich in Einer Richtung bewegenden Körpern, deren der eine voraus ist und der in einer bestimmten Entfernung nachfolgende geschwinder als jener sich bewegt, — wissen wir, daß der zweite den ersten einholen wird. Zeno sagt aber: „Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden;" und dieß beweist er so. Der Verfolgende braucht einen gewissen Theil der Zeit, um „den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende ausging" am Anfang dieses gewissen Zeittheils. Während der Zeit, daß der Zweite an den Punkt gelangt ist, wo der Erste sich befand, hat dieser sich weiter fortbewegt, einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Theile dieses Zeittheils zu durchlaufen hat; und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort. B durchläuft in einer Stunde zwei Meilen, A in derselben Eine Meile. Sind sie zwei Meilen von einander entfernt, so ist B in einer Stunde da angekommen, wo A am Anfang der Stunde war. Den von A indeß zurückgelegten Raum (1 Meile) wird B in der Hälfte einer Stunde durchlaufen, u. s. f. ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, um den Zwischenraum zu durchlaufen, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, und „dadurch hat er immer einen Vorsprung gewonnen."

Aristoteles, der dieß behandelt, sagt kurz darüber: „Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Getheiltseyn vor," oder das unendliche Theilen durch die Bewegung. „Es ist ein Unwahres; denn der Schnelle wird den Langsamen doch einholen, wenn ihm gestattet würde, zu überschreiten die Grenze, das Be-

grenzte." *) Diese Antwort ist richtig, enthält Alles. Es sind nämlich bei dieser Vorstellung angenommen zwei Zeitpunkte und zwei Räume, die getrennt, geschieden von einander sind, — d. h. sie sind begrenzt, sie sind Grenzen gegen einander. Wenn man hingegen annimmt, daß Zeit und Raum kontinuirlich sind, so daß zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte sich als kontinuirlich auf einander beziehen: so sind sie ebenso, als sie zwei sind, auch nicht zwei, — sind identisch. α) In Ansehung des Raums:



in einem und demselben Zeittheil durchläuft A den Raum bc und B den Raum ab + bc. In der Vorstellung lösen wir uns die Sache am leichtesten auf: Daß, weil der Zweite schneller ist, er einen größeren Raum in derselben Zeit zurücklegt, als der Langsame; so kann er bis dahin kommen, wovon der Erste ausläuft, und dann noch weiter. β) Aber dieser Einer seyn sollende Zeittheil ist theilbar in den, worin B ab durchläuft und in den, worin B bc durchläuft. Den ersteren hat A voraus, um bc zu durchlaufen; so daß A nunmehr in c ist, in demselben Zeitpunkt, in welchem B in b ist. Das Begrenzte, über welches nach Aristoteles hinauszukommen ist, was durchdrungen werden muß, ist die Zeit; da sie kontinuirlich ist, so ist zur Auflösung der Schwierigkeit zu sagen, daß das, was als zwei Zeittheile unterschieden wird, als Einer gefaßt werden muß, in welchem B von a nach b und von b nach c kommt. In der Bewegung sind zwei Zeitpunkte sehr wohl Einer. Wenn wir von der Bewegung überhaupt sprechen, so sagen wir: Der Kör-

*) Arist. l. l.: *γίνεται δὲ παρὰ ταὐτὸ τῇ διχοτομίᾳ . . . Ὅτι τὸ προέχον οὐ καταλαμβάνεται, ψεῦδος· ὅτε γὰρ προέχει, οὐ καταλαμβάνεται· ἀλλ' ὅμως καταλαμβάνεται, εἴπερ δώσει διεξιέναι τὴν πεπερασμένην.*

per ist an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort. Indem er sich bewegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten; ist er an einem von beiden, so ruht er. Sagt man, er sey zwischen beiden, so ist dieß nichts gesagt; denn zwischen beiden ist er auch an einem Orte, es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber: an diesem Orte seyn, und zugleich nicht; dieß ist die Kontinuität des Raums und der Zeit, — und diese ist es, welche die Bewegung erst möglich macht. Zeno hat in seiner Konsequenz diese beiden Punkte streng gegen einander gehalten. Die Diskretion des Raums und der Zeit machen wir auch; aber ebenso muß ihnen gestattet werden, die Grenze zu überschreiten, d. h. die Grenze zu setzen als keine, — getheilte Zeitpunkte, die auch keine getheilte sind.

In unserer gewöhnlichen Vorstellung sind dieselben Bestimmungen, auf denen die Dialektik des Zeno beruht. Wir kommen wohl, obgleich ungern daran, zu sagen: in Einem Zeitmoment werden zwei Raumgrößen durchlaufen; — aber nicht: der Schnellere fasse zwei Zeitmomente in Einen zusammen, sondern setzen dafür einen bestimmten Raum. Damit aber der Langsamere um sein Voraushaben komme, muß man sagen: er verliere sein Voraushaben eines Zeitmoments, — und indirekt das Raummoment.

Zeno macht nur die Grenze, die Theilung, das Moment der Diskretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Was die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung aus einander hält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen, es heilt aber auch diesen Schaden. Es ist Schwierigkeit, das Denken zu überwinden; und es ist es allein, welches die Schwierigkeit macht.

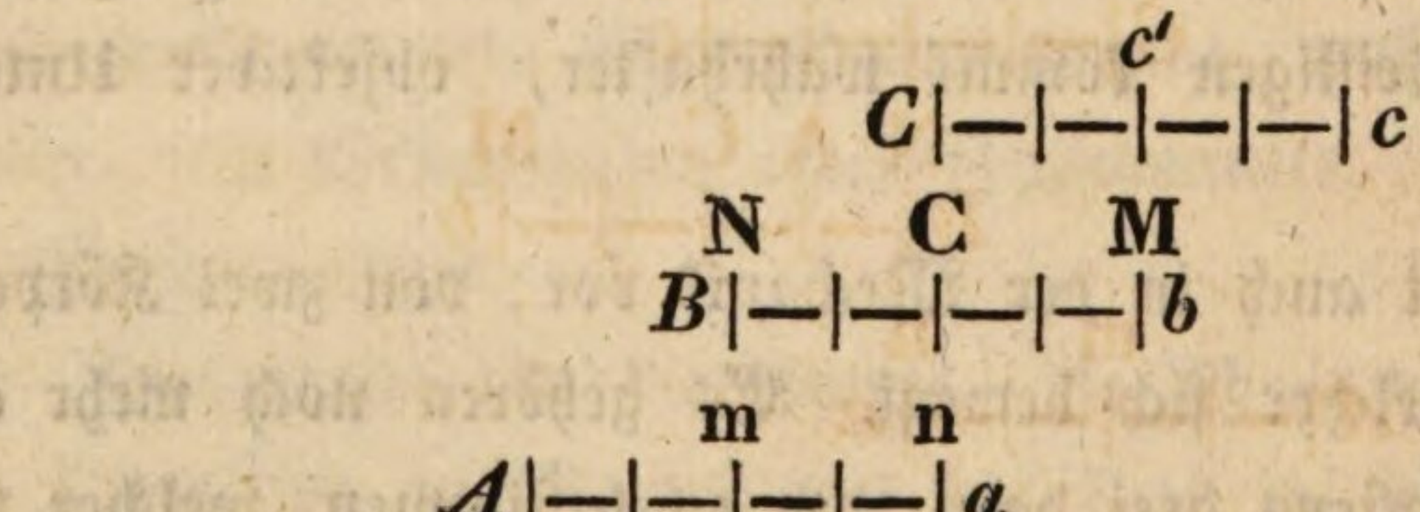
3. „Die dritte Form ist nun," daß er sagt, „der fliegende Pfeil ruht," und zwar deswegen, weil „das sich Bewegende immer in dem" sich gleichen „Jetzt" und dem sich gleichen Hier, im „Ununterscheidbaren ist," (ἐν τῷ νῦν, κατὰ τὸ ἴσον); er ist hier, und hier, und hier. So sagen wir, er ist immer derselbe; das nennen wir aber nicht Bewegung, sondern Ruhe: das ruht, was immer im Hier und im Jetzt ist. Oder es ist eben vom Pfeile zu sagen: er ist immer in demselben Raume, und in derselben Zeit; er kommt nicht über seinen Raum hinaus, er nimmt nicht einen anderen, d. h. größeren oder kleineren Raum ein. Hier ist das Anderswerden aufgehoben; das Begrenztseyn ist überhaupt gesetzt, aber das Begrenzen ist ebenso nur Moment. Im Hier, Jetzt als solchem liegt kein Unterschied. Im Raume ist eins so gut ein Hier als das Andere, dieß hier und dieß hier und wieder ein anderes u. s. f.; und doch ist das Hier immer dasselbe Hier, sie sind gar nicht verschieden von einander. Die Kontinuität, Gleichheit der Hier ist so hier geltend gemacht gegen die Meinung der Verschiedenheit. Jeder Ort ist verschiedener Ort, — also derselbe; die Verschiedenheit ist nur gemeint. Nicht in diesen sinnlichen Verhältnissen, sondern erst im Geistigen kommt wahrhafter, objektiver Unterschied vor.

Dieß kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es sich, welcher sich bewegt. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigstens drei dazu, um zu bestimmen, welcher sich bewegt. Aber so viel ist richtig, daß die Bewegung schlechthin relativ ist; ob im absoluten Raume (z. B. das Auge) ruht oder sich bewegt, ist ganz dasselbe. Oder nach einer Newtonischen Proposition, wenn zwei Körper sich im Kreise um einander bewegen: so fragt es sich, ob der eine ruht oder beide sich bewegen. Newton will dieß durch einen äußeren Umstand, die Spannung der Fäden (tensio filorum) entscheiden. Wenn ich auf einem Schiffe hingehe in entgegengesetzter Richtung gegen die Bewe-

gung des Schiffs: so ist dieß gegen das Schiff Bewegung, gegen Anderes Ruhe.

In den beiden ersten Beweisen ist die Kontinuität im Fortgehen das Ueberwiegende: Es ist keine absolute Grenze, und kein begrenzter Raum, sondern absolute Kontinuität, Hinausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten: nämlich das absolute Begrenztseyn, die Unterbrechung der Kontinuität, kein Uebergang in Anderes. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, „er entspringe daraus, daß angenommen werde, die Zeit bestehe aus den Jetzt; denn wenn man dieß nicht zugiebt, so kommt der Schluß nicht zu Stande." *)

4. „Der vierte Beweis ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Gleichen sich herbewegen mit gleicher Geschwindigkeit, Einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegeneinander; woraus folgen soll, daß die halbe Zeit gleich ist der doppelten. Der Fehlschluß beruht darauf, daß er annimmt, daß das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dieß ist aber falsch." **)



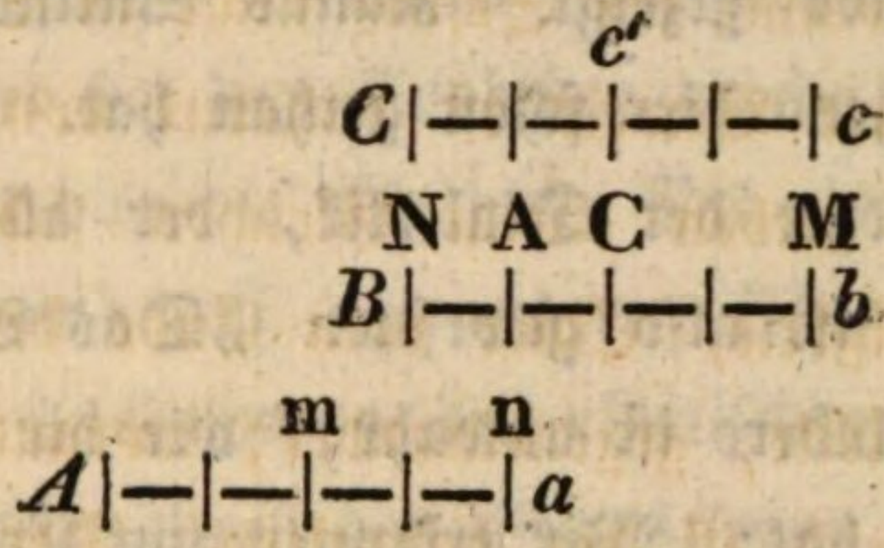
Wenn auf einem bestimmten Raum, z. B. einer Tafel (*Aa*), zwei mit dieser und unter einander gleich lange Körper,

---

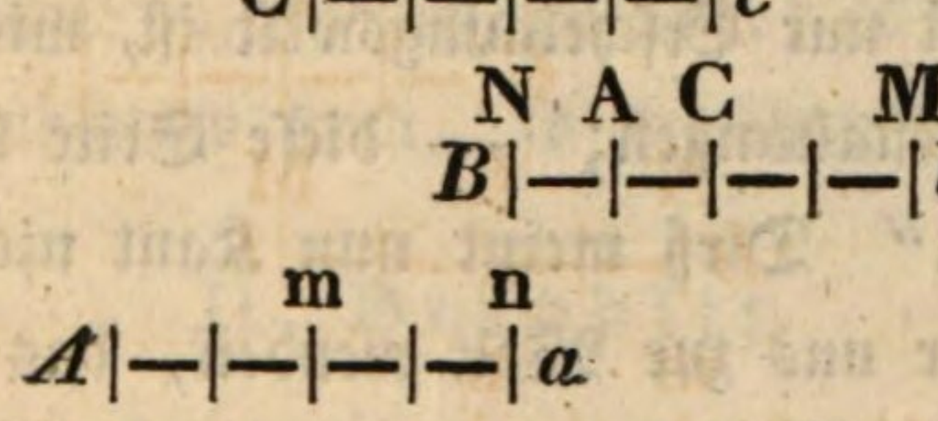
*) Aristot. l. l.: *τρίτος . . . συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.*

**) Arist. l. l.: *ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος.*

der eine (*Bb*) mit einem seiner Enden (*B*) auf der Mitte (m) der Tafel liegt, der andere (*Cc*) in derselben Richtung nur das Ende (n) der Tafel berührt, — und sie sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, und jener (*Bb*) z. B. in einer Stunde das Ende (n) der Tafel erreicht: so geschieht, daß der eine (*Cc*) in der Hälfte der Zeit denselben Raum (CN) durchläuft, den (mn) der andere in der doppelten; die Hälfte ist also dem Doppelten gleich. Nämlich „dieser zweite (*c'*) kommt an dem ganzen ersten (*Bb*) vorbei." In der ersten halben Stunde läuft *c'* von M bis C:



in der zweiten an A vorbei bis N, — im Ganzen von M bis N; also das Doppelte:



Diese vierte Form betrifft den Widerspruch bei entgegengesetzter Bewegung. Der Gegensatz hat hier eine andere Form: α) aber auch wieder das Allgemeine, als Gemeinschaftliches, das jedem Theil ganz zukommt, indem er für sich nur einen Theil thut; β) es wird nur das als wahr (seyend) gesetzt, was für sich jeder thut. Hier ist die Entfernung des Einen Körpers die Summe des Entfernens Beider; dasselbe, wie wenn ich zwei Fuß nach Osten gehe, und von demselben Punkte ein Anderer

zwei Fuß nach Westen, so sind wir vier Fuß entfernt, — hier sind beide zu addiren, in der Entfernung beider sind beide positiv. Oder ich bin zwei Fuß vorwärts, zwei Fuß rückwärts, — auf demselben Flecke; ungeachtet ich vier Fuß weit gegangen, bin ich doch nicht vom Flecke gekommen. Die Bewegung ist also nichtig; denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen ist hier Entgegengesetztes, das sich aufhebt.

Dieß ist nun die Dialektik des Zeno. Er hat die Bestimmungen aufgefaßt, die unsere Vorstellung von Raum und Zeit enthält; er hat sie in seinem Bewußtseyn gehabt, und hat darin das Widersprechende gezeigt. Kant's Antinomien sind nichts weiter, als was Zeno hier schon gethan hat.

Das Allgemeine der Dialektik, der allgemeine Satz der eleatischen Schule ist also gewesen: „Das Wahrhafte ist nur das Eine, alles Andere ist unwahr;" wie die kantische Philosophie das Resultat hat: „Wir erkennen nur Erscheinungen." Es ist im Ganzen dasselbe Princip: „Der Inhalt des Bewußtseyns ist nur eine Erscheinung, nichts Wahrhaftes;" es liegt aber auch ein Unterschied darin. Nämlich Zeno und die Eleaten haben ihren Satz in dieser Bedeutung gesagt: „Daß die sinnliche Welt an ihr selbst nur Erscheinungswelt ist, mit ihren unendlich mannigfaltigen Gestaltungen; — diese Seite hat keine Wahrheit an ihr selbst." Dieß meint nun Kant nicht. Er behauptet: „Indem wir uns zur Welt wenden, das Denken sich an die Außenwelt richtet" (für das Denken ist die innerlich gegebene Welt auch ein Aeußerliches), — „indem wir uns an sie wenden: machen wir sie zur Erscheinung; die Thätigkeit unseres Denkens ist es, die dem Draußen so viel Bestimmungen anthut: das Sinnliche, Bestimmungen der Reflexion u. s. f. Nur unser Erkennen ist Erscheinen, die Welt ist an sich, absolut wahrhaft; nur unsere Applikation, unser Betragen ruinirt sie uns: was wir dazu thun, taugt nichts. Dadurch wird sie erst zu einem Unwahren, daß wir an sie eine Masse von Bestimmungen werfen."

Dieß ist nun der große Unterschied. Dieser Inhalt ist auch bei Zeno nichtig; — aber bei Kant, weil er unser Machwerk ist. Bei Kant ist es das Geistige, was die Welt ruinirt; nach Zeno ist die Welt das Erscheinende an und für sich, unwahr. Nach Kant ist unser Denken, unsere geistige Thätigkeit das Schlechte; — eine enorme Demuth des Geistes, auf das Erkennen nichts zu halten. In der Bibel sagt Christus: „Seyd denn Ihr nicht besser, als die Sperlinge?“ Wir sind es als Denkende; — als Sinnliche so gut oder so schlecht, wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zeno hat größere Objektivität, als diese moderne Dialektik. Zeno's Dialektik schränkte sich noch auf Metaphysik ein; später bei den Sophisten wurde sie allgemein.

Wir verlassen hier die Eleaten. Die eleatische Schule setzt sich in Leucipp, und auf der anderen Seite in den Sophisten fort: — Diese: Ausdehnung der eleatischen Begriffe auf alle Wirklichkeit und Verhältniß des Bewußtseyns zu ihr; jener: ein Schüler Theils später der Zeit nach, Theils ein Fortführer des Begriffs in seiner Abstraktion, aber nimmt eine physikalische Wendung dem Bewußtseyn entgegen. Es werden noch mehrere andere Eleaten genannt, die uns jedoch nicht interessiren können. Tennemann *) sagt: „So unerwartet es ist, daß das eleatische System Anhänger fand, so erwähnt doch Sextus eines Xeniades.“

D. Heraklit.

Lassen wir die Jonier weg, die das Absolute noch nicht als Gedanken faßten, und ebenso die Pythagoräer: so haben wir das reine Seyn der Eleaten, und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältnisse vernichtet. Das Denken ist der Proceß solcher Erscheinungen; das Seyn, die Welt ist an ihr selbst das Erscheinende, nur das reine Seyn ist das Wahrhafte. Die Dialektik des Zeno greift also die Bestimmungen auf, die im In-

*) Theil I, S. 190.

halt selbst liegen. Sie kann insofern auch noch subjektive Dialektik genannt werden, insofern sie in das betrachtende Subjekt fällt, und das Eine ist ohne diese Dialektik, ohne diese Bewegung, Eins, abstrakte Identität. Der weitere Schritt von der subjektiven Dialektik des Zeno ist, daß diese Dialektik selbst objektiv werden muß, d. h. diese Bewegung selbst als das Objektive gefaßt werde. Aristoteles tadelt die pythagoräischen Zahlen, und die platonischen Ideen, weil sie die Substanzen der Dinge sind, diese an ihnen Theil nehmen, — dieß sey ein leeres Gerede, was ist aber das Wirksame? Auch den Thales tadelt Aristoteles, daß er die Bewegung aufhob; im Parmenides haben wir das Seyn und die Dialektik als Bewegung im Subjekte. Heraklit faßt nun das Absolute selbst als diesen Proceß, — als Dialektik selbst auf. Die Dialektik ist α) äußerliche Dialektik, Raisonniren hin und her, nicht die Seele des Dinges selbst sich auflösend. β) Immanente Dialektik des Gegenstandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjekts; γ) Objektivität Heraklits, d. h. die Dialektik selbst als Princip auffassen. Es ist der nothwendige Fortschritt, und es ist der, den Heraklit gemacht hat. Das Seyn ist das Eine, das Erste; das Zweite ist das Werden, — zu dieser Bestimmung ist er fortgegangen. Das ist das erste Konkrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei ihm ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen: das Raisonnement des Parmenides und Zeno ist abstrakter Verstand; Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrieen. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, um die 70. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Ephesier,*) zum Theil noch gleichzeitig mit Parmenides. Er hat angefangen die Trennung, Zurückgezogenheit der

*) Diog. Laërt. IX, §. 1.

Philosophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Interessen des Vaterlands. Wir haben: α) die sieben Weisen, als Staatsmänner, Regenten, Gesetzgeber; β) die pythagoräische Bund-Aristokratie; γ) die Philosophie, das Interesse der Wissenschaft für sich. Heraklit widmete sich nur den Wissenschaften, lebte in Einsamkeit ganz der Philosophie. Von seinem Leben ist wenig mehr bekannt als das Verhältniß zu seinen Landsleuten, den Ephesiern; und dieß war vornehmlich dieß, daß sie ihn verachtet haben,*) aber noch tiefer von ihm verachtet worden sind,**) — ein Verhältniß, wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für sich ist, und alle Anderen verachtet. Wir sehen in ihm die Absonderung von der Menge. In diesem edlen Geiste ist diese Verachtung entstanden aus dem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit der Vorstellungen und des gemeinsamen Lebens seiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verschiedenen Gelegenheiten sind darüber noch aufbewahrt. Diogenes Laertius ***) erzählt, Heraklit habe gesagt: „Es gebührte den Ephesiern, allen, wie sie erwachsen (ἥβηδόν), daß ihnen die Hälse gebrochen, daß den Unmündigen die Stadt überlassen würde“ — (wie man jetzt auch gemeint hat, daß die Jugend nur verstehe zu regieren), — „weil sie seinen Freund Hermodorus, den Trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu sie als Grund angaben: Unter uns soll Keiner der Trefflichste seyn; ist ein solcher, so sey er es anderwärts und bei Anderen.“ Aus demselben Grunde ist es auch in der atheniſchen Demokratie geschehen, daß man große Männer verbannte. Proklus †) sagt: „Der edle Heraklit schalt das Volk als unverständig und gedankenlos. Was ist denn, sagt er, ihr Verstand oder Besonnenheit? Die mei-

---

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 15.

**) *Diog. Laërt. IX*, §. 3.

***) Libr. IX, §. 2; *Cicero Tusc. Quaest. V*, 36.

†) Fabricius ad Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 127; *Procli opera ed. Cousin, Tom. III. p.* 115 — 116.

sten sind schlecht, wenige gut." . . „Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen; er schlug es aber aus, weil er ihre Verfassung, Gesetze und Staatsverwaltung nicht billigte." Diogenes Laertius *) sagt weiter: „Antisthenes führt es an als Beweis der Seelengröße des Heraklit, daß er seinem Bruder das Königthum überlassen habe."

Am Stärksten drückt er die Verachtung dessen, was den Menschen für Wahrheit und Recht galt, in dem Briefe aus, worin er die Einladung des Darius Hystaspis, „ihn der griechischen Weisheit theilhaftig zu machen, da sein Werk über die Natur eine große Kraft (*δύναμιν*) der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel sey, zu ihm zu kommen, und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe" **) — (dieß ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, wenn auch Heraklit orientalischen Ton hat), — soll beantwortet haben: ***) „So viel Sterbliche leben, so sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremde, und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverstandes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe, und das Uebermaß des Neides, der mich verfolgt, und den Uebermuth des hohen Standes fliehe, werde ich nicht nach Persien kommen, mit Wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend."

Sein Werk (nur eins), dessen Titel Einige Die Musen, Andere Ueber die Natur nennen, hat er im Tempel der Diana von Ephesus niedergelegt. †) Es scheint noch in späteren Zeiten vorhanden gewesen zu seyn; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind gesammelt in Stephanus: Poësis philosophica. ††)

---

*) Diog, Laërt. IX, §. 6.
**) *Diog. Laërt. IX*, §. 13.
***) *Diog. Laërt. IX*, §. 14.
†) Diog. Laërt. IX, §. 12, et 6.
††) *p.* 129 *sqq.*

Schleiermacher hat sie auch gesammelt, und nach einem eigenthümlichen Plane geordnet: „Herakleitos, der Dunkle, von Ephesus, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten," in Wolf's und Buttmann's Museum der Alterthumswissenschaft, Band I (Berlin 1807), S. 315 — 533; es sind 73 Stellen. Kreuzer hatte Hoffnung gemacht, ihn zu bearbeiten mit größerer Kritik und Sprachkenntniß. Er hat eine vollständigere Sammlung (besonders aus Grammatikern) gemacht. Da er aber bei Mangel an Zeit sie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlassen hatte, dieser aber starb, so kam sie nicht in das Publikum. Dergleichen Sammlungen sind aber in der Regel zu weitläufig. Sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben, als lesen.

Heraklit hat als dunkel gegolten; und ist berühmt wegen seiner Dunkelheit. Cicero *) hat einen schlechten Einfall, wie es ihm oft geht; er meint, er habe absichtlich so dunkel geschrieben. Es ist dieß aber sehr platt gesagt, seine eigene Plattheit, die er zur Plattheit Heraklits macht, — nämlich jener Absichtlichkeit. Seine Dunkelheit, welche ihm auch den Beinamen „der Dunkle" (σκοτεινός) zuzog, ist wohl mehr Folge von vernachläßigter Wortfügung und der unausgebildeten Sprache; was auch Aristoteles meint. Er setzt in grammatischer Hinsicht das Dunkle in Mangel an Interpunktion: „Man wisse nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehöre." **) So auch Demetrius. ***) Sokrates sagte von diesem Buche: „Was er davon verstanden sey vortrefflich, und was er nicht verstanden habe, von dem glaube er, daß es ebenso beschaffen sey; aber es erfordere einen delischen (wackeren) Schwimmer,

---

*) De Nat. Deor. I, 26; III, 14; de Finib. II, 5; *Diog. Laërt. IX*, §. 6.

**) Arist. Rhet. III, 5.

***) *de elocutione* §. 192, *p.* 78, *ed. Schneider.*

um durchzukommen." *) Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, daß ein tiefer, spekulativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist; dieser ist immer schwer, dunkel für den Verstand: die Mathematik dagegen ist ganz leicht. Der Begriff, die Idee ist dem Verstande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden.

Plato hat die Philosophie des Heraklit besonders eifrig studirt. Wir finden viel davon in seinen Werken angeführt, und er hat seine frühere philosophische Bildung wohl unstreitig durch diese erhalten, so daß Heraklit der Lehrer Platos genannt werden kann. Hippokrates ist gleichfalls heraklitischer Philosoph.

Was uns von der heraklitischen Philosophie berichtet wird, erscheint zunächst sehr widersprechend, aber es läßt sich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen, und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Er ist die Vollendung des bisherigen Bewußtseyns, — eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist, oder das Wesen der Idee, das Unendliche ausspricht, was es ist.

1. Das allgemeine Princip. Dieser kühne Geist hat zuerst das tiefe Wort gesagt: „Das Seyn ist nicht mehr als das Nichtseyn," es ist ebenso wenig; **) oder „Seyn und Nichts sey dasselbe," ***) das Wesen sey die Veränderung. Das Wahre ist nur als die Einheit Entgegengesetzter; bei den Eleaten haben wir den abstrakten Verstand, daß nur das Seyn ist. Wir sagen für Heraklit's Ausdruck: Das Absolute ist die Einheit des Seyns und Nichtseyns. Wenn wir jenen Satz: Das Seyn ist nicht mehr als das Nichtseyn, so hören; so scheint dieß nicht viel Sinn zu produciren, nur allgemeine Vernichtung, Gedankenlosigkeit. Aber wir ha-

---

*) *Diog. Laërt. II*, §. 22; *IX*, §. 11 — 12.

**) *Arist. Metaph. IV*, 7: πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. (Metaph. I, 4: οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι.)

***) *eod., Libr. IV*, c. 3.

ben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Princips näher angiebt. Heraklit sagt nämlich: „Alles fließt (πάντα ῥεῖ), nichts besteht noch bleibt es je dasselbe.“ Und Plato sagt weiter von Heraklit: „Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Flusses, — daß man zweimal in denselben Strom nicht einschreiten könne;“ *) er fließt, und man berührt anderes Wasser. Seine Nachfolger sagen sogar, „man könne nicht Ein Mal einschreiten,“ **) indem er sich unmittelbar verändert; was ist, ist sogleich auch wieder nicht. Aristoteles***) sagt ferner, Heraklit stelle auf, „es sey nur Eins was bleibt; aus diesem werde alles Andere umgeformt,“ verändert, herausgebildet. „Alles Andere außer diesem Einen fließe, es sey nichts fest,“ nichts aushaltend; d. h. das Wahre ist das Werden, nicht das Seyn, — die nähere Bestimmung für diesen allgemeinen Inhalt ist das Werden. Die Eleaten sagten, nur das Seyn ist, ist das Wahre; die Wahrheit des Seyns ist das Werden, — Seyn ist der erste Gedanke, als unmittelbar. Heraklit sagt, Alles ist Werden; dieß Werden ist das Princip. Dieß liegt in dem Ausdrucke: Das Seyn ist so wenig als das Nichtseyn; das Werden ist und ist auch nicht. Die schlechthin entgegengesetzten Bestimmungen sind in Eins verbunden; wir haben das Seyn darin und auch das Nichtseyn. Es gehört nicht bloß dazu das Entstehen, sondern auch das Vergehen; beide sind nicht für sich, sondern identisch. Dieß hat Heraklit damit ausgesprochen. Das Seyn ist nicht, so ist das Nichtseyn: und das Nichtseyn ist nicht, so ist das Seyn; dieß ist das Wahre der Identität beider.

Es ist ein großer Gedanke vom Seyn zum Werden über-

---

*) Platon. Cratylus, p. 402 init. Henr. Steph. (p. 42 Bekk.); Arist. Met. I, 6; *XIII*, 4.

**) Aristot. Metaph. IV, 5.

***) De Coelo III, 1: *τὰ μὲν ἄλλα πάντα . . . ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδὲν, ἕν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μεταςχηματίζεσθαι πέφυκεν.*

zugehen; es ist noch abstrakt, aber zugleich ist es auch das erste Konkrete, die erste Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Diese sind so in diesem Verhältnisse unruhig, das Princip der Lebendigkeit ist darin. Es ist damit der Mangel ersetzt, den Aristoteles an den früheren Philosophien aufgezeigt hat, — der Mangel der Bewegung; diese Bewegung ist nun hier selbst Princip. Es ist so diese Philosophie keine vergangene, ihr Princip ist wesentlich, und findet sich in meiner Logik im Anfange, gleich nach dem Seyn und dem Nichts.

Es ist eine große Einsicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Seyn und Nichtseyn nur Abstraktionen ohne Wahrheit sind, das erste Wahre nur das Werden ist. Der Verstand isolirt beide als wahr und geltend; hingegen die Vernunft erkennt das Eine in dem Anderen, daß in dem Einen sein Anderes enthalten ist, — und so ist das All, das Absolute zu bestimmen als das Werden.

Heraklit sagt auch: „Das Entgegengesetzte sey an demselben," wie z. B. „der Honig süß und bitter," *) — Seyn und Nichtseyn ist so am Selben. Sextus merkt an: „Heraklit gehe, wie die Skeptiker, von den gemeinen Vorstellungen der Menschen aus; es werde Niemand läugnen, daß die Gesunden von dem Honig sagen, er ist süß, die Gelbsüchtigen, er ist bitter," — wenn er nur süß ist, so könnte er seine Natur nicht durch ein Anderes verändern, er wäre allenthalben, auch im Gelbsüchtigen, süß. Zeno fängt an, die entgegengesetzten Prädikate aufzuheben, und zeigt an der Bewegung das Entgegengesetzte auf, — ein Gesetztwerden der Grenze, und ein Aufheben der Grenze; Zeno hat das Unendliche nur von seiner negativen Seite ausgesprochen, — wegen seines Widerspruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit sehen wir das Unendliche als solches, oder seinen Begriff, Wesen ausgesprochen: das Unendliche, an und

*) Pyrrhon. Hypot. I, 29, §. 210 — 211; II, 6, §. 63.

für sich Seyende ist die Einheit Entgegengesetzter, — und zwar der allgemein Entgegengesetzten, des reinen Gegensatzes, Seyn und Nichtseyn. Nehmen wir an und für sich, nicht die Vorstellung des Seyenden, des erfüllten, so ist das reine Seyn der einfache Gedanke, worin alles Bestimmte negirt ist, das absolut Negative: Nichts aber ist dasselbe, eben dieß Sichselbstgleiche; — absoluter Uebergang in das Entgegengesetzte, zu dem Zeno nicht kam: „Aus Nichts wird Nichts." Bei Heraklit ist das Moment der Negativität immanent; darum handelt sich der Begriff der ganzen Philosophie.

Zunächst haben wir die Abstraktion von Seyn und Nichtseyn gehabt, in ganz unmittelbar allgemeiner Form; näher hat aber auch Heraklit die Gegensätze auf bestimmtere Weise aufgefaßt. Es ist diese Einheit des Realen und Ideellen, des Objektiven und Subjektiven; das Subjektive ist nur das Werden zum Objektiven, ist sonst ohne Wahrheit: das Objektive ist Werden zum Subjektiven. Dieß Wahre ist der Proceß des Werdens; Heraklit hat dieß Sichineinsetzen der Unterschiede in bestimmter Form ausgedrückt. Aristoteles *) sagt z. B., Heraklit habe überhaupt „zusammengebunden Ganzes und Nichtganzes" (Theil), — das Ganze macht sich zum Theil, und der Theil ist dieß, zum Ganzen zu werden, — „Zusammengehendes und Widerstreitendes," ebenso „Einstimmendes und Dissonirendes; und aus Allem" (Entgegengesetzten) „sey Eins, und aus Einem Alles." Dieß Eine ist nicht das Abstrakte, sondern die Thätigkeit, sich zu dirimiren; das todte Unendliche ist eine schlechte Abstraktion gegen diese Tiefe, die wir bei Heraklit sehen. Sextus Empirikus **) führt an, „Heraklit habe gesagt:

---

*) De Mundo c. 5: *συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

**) adv. Math. IX, §. 337: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησὶ, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν. ἡ γὰρ οὐσία καὶ*

Der Theil ist ein Verschiedenes vom Ganzen, und er ist auch dasselbe, was das Ganze ist; die Substanz ist das Ganze und der Theil." Daß Gott die Welt geschaffen, sich selbst dirimirt, seinen Sohn erzeugt hat u. s. w., — alles dieß Konkrete ist in dieser Bestimmung enthalten. Plato sagt in seinem Sympostion *) von dem Princip des Heraklit: „Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst," — dieß ist der Proceß der Lebendigkeit, — „wie die Harmonie des Bogens und der Leier." Er läßt dann den Eryximachus, der im Sympostion spricht, dieß kritisiren, „daß die Harmonie disharmonire oder aus Entgegengesetzten sey: Denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, insofern sie verschieden sind, entstehe die Harmonie, sondern durch die Kunst der Musik geeint." Dieß ist aber kein Widerspruch gegen Heraklit, der eben dieß will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones ist keine Harmonie. Zur Harmonie gehört der Unterschied; es muß wesentlich, schlechthin ein Unterschied seyn. Diese Harmonie ist eben das absolute Werden, Verändern, — nicht Anderswerden, jetzt dieses und dann ein Anderes. Das Wesentliche ist, daß jedes Verschiedene, Besondere verschieden ist von einem Andern, — aber nicht abstrakt irgend einem Andern, sondern seinem Anderen; jedes ist nur, insofern sein Anderes an sich in seinem Begriffe enthalten ist. Veränderung ist Einheit, Beziehung Beider auf Eins, Ein Seyn, dieses und das Andere. In der Harmonie oder im Gedanken geben wir dieß zu; sehen, denken die Veränderung, wesentliche Einheit. Der Geist bezieht sich im Bewußtseyn auf das Sinnliche, und dieß Sinnliche ist sein Anderes. So auch bei den Tönen; sie müssen verschieden seyn, aber so, daß sie auch einig seyn können, — und dieß sind

---

ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος. ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν.

*) pag. 187 init. Henr. Steph. (p. 397 ed. Bekk.): τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι.

die Töne an sich. Zur Harmonie gehört bestimmter Gegensatz, sein Entgegengesetztes, wie bei Farbenharmonie. Die Subjektivität ist das Andere der Objektivität, nicht von einem Stück Papier, — es fällt das Sinnlose hiervon gleich auf; es muß sein Anderes seyn, und darin liegt eben ihre Identität: so ist jedes das Andere des Anderen, als seines Anderen. Dieß ist das große Princip des Heraklit, es kann dunkel erscheinen, aber es ist spekulativ; und dieß ist für den Verstand, der das Seyn, Nichtseyn, das Subjektive und Objektive, das Reelle und Ideelle für sich festhält, immer dunkel.

2. Weise der Realität. Heraklit ist in seiner Darstellung nicht bei diesem Ausdrucke in Begriffen, — beim rein Logischen stehen geblieben; sondern außer dieser allgemeinen Form, in der Heraklit sein Princip vortrug, hat er seiner Idee auch einen realeren Ausdruck gegeben. Diese reale Gestalt ist vornehmlich naturphilosophisch, oder ihre Form ist mehr die natürliche; daher wird er noch zur ionischen Schule gerechnet, und regte dadurch die Naturphilosophie an. Ueber diese reale Gestalt seines Princips sind jedoch die Geschichtschreiber uneins. Die allermeisten sagen, daß er das seyende Wesen als Feuer *) gesetzt habe, Andere aber als Luft, **) Andere mehr die Ausdünstung, als die Luft; selbst die Zeit findet sich bei Sextus ***) als das erste seyende Wesen genannt. Die Frage ist: Wie ist diese Verschiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, daß diese Nachrichten der Nachläßigkeit der Schriftsteller zuzuschreiben seyen; denn die Zeugen sind die besten, wie Aristoteles und Sextus Empirikus, die nicht im Vorbeigehen, sondern bestimmt von diesen Formen sprechen, ohne aber auf diese Verschiedenheiten und Widersprüche aufmerksam zu machen. Einen näheren Grund scheinen wir an der Dunkelheit der Schrift

---

*) Arist. Met. I, 3, 8.
**) *Sext. Empir. adv. Math. IX*, §. 360, *X*, §. 233.
***) adv. Mathem. X, §. 216.

Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres Ausdrucks zum Mißverständniß Veranlassung geben konnte. Allein näher betrachtet, fällt diese Schwierigkeit weg, die sich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefsinnigen Begriffe Heraklits findet sich selbst der wahrhafte Ausweg über dieß Hinderniß. Ueberhaupt konnte Heraklit nicht mehr, wie Thales Wasser, oder Luft, oder dergleichen als absolutes Wesen aussprechen, — nicht mehr in Weise eines Ersten, woraus das Andere hervorgehe, — indem er Seyn als dasselbe mit Nichtseyn oder den unendlichen Begriff dachte. Und also kann das seyende absolute Wesen nicht als eine existirende Bestimmtheit, z. B. des Wassers bei ihm auftreten, sondern das Wasser als sich verändernd, oder nur der Proceß.

a. Abstrakter Proceß, Zeit. Heraklit hat also gesagt: „Die Zeit sey das erste körperliche Wesen," wie Sextus *) dieß ausdrückt. Körperlich ist ungeschickter Ausdruck. Die Skeptiker wählten häufig die rohsten Ausdrücke, oder machen Gedanken erst roh, um mit ihnen fertig zu werden. Körperlich, das heißt abstrakte Sinnlichkeit; die Zeit ist die abstrakte Anschauung des Processes, sie sey das erste sinnliche Wesen. Die Zeit also ist das wahre Wesen. Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdrucke des Werdens stehen blieb, sondern seinem Princip die Gestalt des Seyenden gab: so liegt hierin, daß sich ihm dafür zunächst die Form der Zeit darbieten mußte; denn eben im Sinnlichen, Anschaubaren ist die Zeit das Erste, was sich als das Werden darbietet, es ist die erste Form des Werdens. Die Zeit ist das reine Werden, als angeschaut. Die Zeit ist das reine Verändern, sie ist der reine Begriff, das Einfache, das aus absolut Entgegengesetzten harmonisch ist. Ihr Wesen ist, zu seyn und nicht zu seyn, und sonst keine Bestimmung; —

---

*) adv. Math. X, § 231 — 232: *τὸ ὂν καὶ τὸ .. πρῶτον .. σῶμα χρόνος ἐστίν.*

rein abstraktes Seyn und abstraktes Nichtseyn unmittelbar in Einer Einheit, und geschieden. Nicht als ob die Zeit ist, oder nicht ist; sondern die Zeit ist dieß, im Seyn unmittelbar nicht zu seyn, und im Nichtseyn unmittelbar zu seyn, — dieß Umschlagen aus Seyn in Nichtseyn, dieser abstrakte Begriff, aber auf gegenständliche Weise (angeschaut), insofern er für uns ist. In der Zeit ist nicht das Vergangene und Zukünftige, nur das Jetzt; und dieß ist, um nicht zu seyn, ist sogleich vernichtet, vergangen, — und dieß Nichtseyn schlägt ebenso um in das Seyn, denn es ist. Es ist die abstrakte Anschauung dieses Umschlagens. Wenn wir sagen sollten, wie das, was Heraklit als das Wesen erkannte, in dieser reinen Form, in der er es erkannt hat, sey existirend als für das Bewußtseyn: so wäre nichts Anderes, als die Zeit, zu nennen. Und es ist mithin ganz richtig, daß die erste Form des Werdenden die Zeit ist; so hängt dieß mit dem Gedankenprincipe Heraklit's zusammen.

b. Reale Form als Proceß, Feuer. Aber dieser reine gegenständliche Begriff muß sich weiter realisiren. In der Zeit sind die Momente, Seyn und Nichtseyn, nur als negativ oder unmittelbar verschwindende gesetzt. Ferner bestimmt Heraklit den Proceß auf nähere physikalische Weise. Die Zeit ist Anschauung, aber ganz abstrakt. Wollen wir uns das, was sie ist, in realer Weise vorstellen, d. h. beide Momente als eine Totalität für sich ausdrücken, als bestehend: so ist die Frage, welches physikalische Wesen dieser Bestimmung entspricht. Die Zeit mit solchen Momenten angethan ist der Proceß; die Natur begreifen heißt: sie als Proceß darstellen. Dieß ist das Wahre Heraklit's, und der wahre Begriff. Und daher leuchtet uns dabei sogleich ein, daß Heraklit nicht sagen konnte, daß das Wesen Luft, oder Wasser und dergleichen sey; denn sie sind (das ist das Nächste) nicht selbst der Proceß. Dieß ist aber das Feuer; so sagte er Feuer als das erste Wesen, — und dieß ist die reale Weise des heraklitischen Princips, die Seele und Substanz des Naturpro-

cesses. Eben im Processe unterscheiden sich die Momente, wie in der Bewegung: α) das rein negative Moment; β) die Momente des bestehenden Gegensatzes, Wasser und Luft; und γ) die ruhende Totalität, Erde. Das Leben der Natur ist der Proceß dieser Momente: die Entzweiung der ruhenden Totalität der Erde in den Gegensatz, das Setzen dieses Gegensatzes dieser Momente — und die negative Einheit, die Rückkehr in die Einheit, das Verbrennen des bestehenden Gegensatzes. Das Feuer ist die physikalische Zeit; es ist diese absolute Unruhe, absolutes Auflösen von Bestehen, — das Vergehen von Anderen, aber auch seiner selbst, es ist nicht bleibend. Und wir begreifen daher (es ist ganz konsequent), daß Heraklit das Feuer als den Begriff des Processes nennen konnte, — von seiner Grundbestimmung ausgehend.

c. Dieß Feuer hat er nun näher bestimmt, weiter ausgeführt, als realen Proceß; es ist für sich der reale Proceß, seine Realität ist der ganze Proceß, worin dann die Momente näher, konkreter bestimmt werden. Das Feuer, als dieses Metamorphosirende der körperlichen Dinge, ist Veränderung, Verwandelung des Bestimmten, Verdünstung, Verdampfung; denn es ist im Processe das abstrakte Moment desselben, eben so nicht sowohl Luft, als vielmehr das Ausdünsten. Für diesen Proceß hat nun Heraklit ein ganz besonderes Wort gebraucht ἀναθυμίασις, — Ausdampfung (Rauch, Dünste von der Sonne); Ausdünstung ist hier nur oberflächlich die Bedeutung, — es ist mehr: Uebergang. Aristoteles *) sagt in dieser Rücksicht von Heraklit, daß nach seiner Darstellung „das Princip die Seele sey, weil sie die Ausdünstung sey, das Hervorgehen von Allem," und dieß Ausdünsten, Werden „sey das Körperloseste und immer fließend." Dieses ist auch passend für das Grundprincip Heraklit's. **)

*) De anima I, 2.

**) *Johannes Philoponus ad Arist. de anima I, 2, p. 20.*

Weiter hat er den realen Proceß in seinen abstrakten Momenten so bestimmt, daß er zwei Seiten an ihm unterschied, „den Weg nach oben (ὁδὸς ἄνω) und den Weg nach unten (ὁδὸς κάτω)," — den einen die Entzweiung, den andern das In=Eins=Gehen. Sie sind so wesentlich zu begreifen: Die Entzweiung als Realisirung, Bestehen der Entgegengesetzten; das Andere: Die Reflexion der Einheit in sich, Aufheben dieser bestehenden Gegensätze. Dafür hatte er die näheren Bestimmungen „der Feindschaft, des Hasses, des Streits (πόλεμος, ἔρις), und der Freundschaft, Harmonie (ὁμολογία, εἰρήνη)," — Diremtion und Setzen in Einheit. (Das ist auch mythologisch, Amor *) u. s. w.) „Von diesen beiden ist die Feindschaft, der Streit dasjenige, welches Princip des Entstehens Unterschiedener ist, — was aber zur Verbrennung führt, Eintracht und Frieden."**) Bei Feindschaft zwischen Menschen setzt Einer sich als selbstständig gegen den Anderen, oder ist für sich, — Entzweiung, das Realisiren überhaupt; Einigkeit und Friede ist aber das Versinken aus dem Fürsichseyn in die Ununterscheidbarkeit oder Nicht=Realität. Alles ist Dreiheit, wesentliche Einheit; die Natur ist dieses nimmer Ruhende und das All das Uebergehen aus dem Einen ins Andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.

Die näheren Bestimmungen dieses realen Proceesses sind zum Theil mangelhaft und widersprechend. Es wird nun in dieser Hinsicht in einigen Nachrichten von Heraklit angeführt, daß er ihn so bestimmt habe: „Die Wendungen (Veränderungen) des Feuers sind zuerst das Meer; und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzstrahl," ***) — das

---

*) *cf. Arist. Metaphys. I, 4.*

**) Diog. Laërt. IX, §. 8.

***) Clemens Alex. Stromata V, 14, p. 712, ed. Pott. (Steph. Poës. phil. p. 131): „*Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*" (*οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα*).

entspringende Feuer. Dieß ist das Allgemeine, und sehr dunkel. Diogenes Laertius *) sagt: „Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit (*πυκνούμενον πῦρ ἐξυγραίνεσθαι*), und zum Stehen kommend (*συνιστάμενον*) wird es Wasser," das erloschene (verbrannte) Feuer ist das Wasser, das Feuer, was in die Gleichgültigkeit übergeht, „das erhärtete Wasser aber wird zu Erde; und dieß ist der Weg nach Unten. Die Erde wird dann wieder flüssig (geschmolzen), und aus ihr wird Feuchtigkeit (Meer): und aus dieser die Ausdünstung (*ἀναθυμίασις*) des Meeres, aus der dann Alles entsteht," sie geht wieder über in das Feuer, schlägt als Flamme heraus; „dieß ist der Weg nach Oben." Also im Allgemeinen Metamorphose des Feuers. „Wasser entzweit sich in finstere Ausdünstung, wird Erde, — und in reine, glänzende, wird Feuer, entzündet sich in der Sonnensphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Gestirne." Diese sind so nicht ruhige, todte Sterne, sondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Diese orientalischen, bildlichen Ausdrücke sind nicht in roh sinnlicher Bedeutung zu nehmen, d. h. daß diese Verwandelungen in der äußeren Wahrnehmung vorkämen, sondern sie sind die Natur dieser Elemente; die Erde erzeugt sich ewig ihre Sonne und Kometen.

Die Natur ist so dieser Kreis. In diesem Sinne sehen wir ihn sagen: „Das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist, und wird seyn ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze (*μέτρῳ*) entzündet und erlischt." **) Wir begreifen, was Aristoteles anführt, das Princip sey die Seele, weil sie die Ausdünstung, — dieser sich selbst bewegende Proceß der Welt; das Feuer ist die Seele. Hieran schließt sich ein anderer Ausdruck, der sich bei Klemens dem Alexandriner ***) findet: „Den Seelen (dem

*) Libr. IX, §. 9.
**) *Clemens Alex. V*, 14, *p.* 711.
***) Stromata VI, 2. p. 746. (Steph. Poës. phil. p. 131.)

Belebten) ist der Tod, Wasser zu werden; dem Wasser ist der Tod, Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt sich dann Wasser, aus dem Wasser aber die Seele." Es ist also überhaupt dieser Proceß des Erlöschens, des Zurückgehens des Gegensatzes in die Einheit, und des Wiedererweckens desselben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöschen der Seele, des Feuers in Wasser, die Verbrennung, die zum Produkt wird, erzählen Einige *) falsch als eine Weltverbrennung. Es ist mehr eine Vorstellung der Phantasie, was Heraklit gesprochen haben soll von einem Weltbrande, daß nach einer gewissen Zeit (wie nach unserer Vorstellung ein Ende der Welt) die Welt in Feuer untergehe. Wir sehen aber sogleich aus den bestimmtesten Stellen, **) daß dieser Weltenbrand nicht gemeint sey, sondern es ist dieß beständige Verbrennen, Werden der Freundschaft, — das allgemeine Leben, der allgemeine Proceß des Universums. „Heraklit sagt, daß Leben sowohl als Sterben in unserem Leben, wie in unserem Tode vereint ist; denn wenn wir leben, so sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben: wenn wir aber sterben, so auferstehen und leben unsere Seelen." ***)

In Rücksicht dessen, daß bei Heraklit das Feuer das Belebende, die Seele ist, findet sich ein Ausdruck vor, der bizarr erscheinen kann: nämlich der, daß „die trockenste Seele die beste sey." †) Wir nehmen zwar auch nicht die nasseste für die beste, aber doch im Gegentheile die lebendigste; trocken heißt hier aber feurig, so ist die trockenste Seele das reine Feuer, und dieß ist nicht unlebendig, sondern die Lebendigkeit selbst.

---

*) *Tennemann B. I, S.* 218; Diog, Laërt. IX, §. 8; *Euseb. Praep. evang. XIV*, 3.

**) *cf. Stob. Eclog. Phys. c.* 22, *p.* 454.

***) Sext. Pyrrhon. Hypot. III, c. 24, §. 230: *ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησι, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν, καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι, καὶ ἐν ἡμῖν τετάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.*

†) *Plutarch. de esu carnium I, p.* 995 *ed. Xyl.*

Das sind die Hauptmomente des reellen Lebensprocesses. Ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der spekulativen Betrachtung der Natur (Philosophie der Natur) ausgesprochen ist. Sie ist Proceß an ihr selbst. In diesem Begriffe geht Ein Moment, Ein Element in das andere über: Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde und Feuer. Es ist alter Streit über die Verwandelung, gegen die Unwandelbarkeit der Elemente. In diesem Begriffe scheidet sich die gemeine sinnliche Naturforschung und die Naturphilosophie. An sich, in der spekulativen Ansicht wird die einfache Substanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphosirt; in der andern ist aller Uebergang aufgehoben, Wasser ist eben Wasser, Feuer ist Feuer u. s. f., — kein Begriff, keine absolute Bewegung, sondern nur Hervorgehen ist, eine äußerliche Trennung schon Vorhandener. Wenn jene Ansicht die Verwandelung behauptet, so glaubt diese Ansicht das Gegentheil aufzeigen zu können; sie behauptet zwar Wasser, Feuer u. s. f. nicht mehr als einfache Wesenheiten, sondern zerlegt sie in Wasser-, Sauerstoff u. s. f., — aber deren Unwandelbarkeit behauptet sie. Sie behauptet dabei mit Recht, daß was an sich seyn soll, in der spekulativen Ansicht, auch die Wahrheit der Wirklichkeit haben müsse; denn wenn das Spekulative dieß ist, die Natur und das Wesen ihrer Momente zu seyn, so muß dieß auch so vorhanden seyn. (Man stellt sich das Spekulative vor, als das nur im Gedanken sey, oder im Inneren, — d. h. man weiß nicht wo.) Es ist dieß auch so vorhanden; aber die Naturforscher verschließen sich das Auge dazu durch ihren beschränkten Begriff.

Wenn wir sie hören, so beobachten sie nur, sagen, was sie sehen; aber dieß ist nicht wahr, sondern bewußtlos verwandeln sie unmittelbar das Gesehene durch den Begriff. Und der Streit ist nicht der Gegensatz der Beobachtung und des absoluten Begriffs, sondern des beschränkten fixirten Begriffs gegen den absoluten Begriff. Sie zeigen die Verwandlungen als

nicht seyend, z. B. des Wassers in Erde; bis auf die neuesten Zeiten wurde sie behauptet, — wird Wasser destillirt, so blieb ein erdiger Rückstand. Lavoisier stellte genaue Versuche an, wog alle Gefäße; es zeigte sich ein erdiger Rückstand, aber aus der Vergleichung ergab sich, daß er von den Gefäßen komme. Es giebt einen oberflächlichen Proceß, der nicht Ueberwindung der Bestimmtheit der Substanz: „Wasser verwandelt sich nicht in Luft, sondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet sich immer nur wieder zu Wasser.“ Allein dort wie hier fixiren sie nur einen einseitigen, mangelhaften Proceß, und geben ihn für den absoluten Proceß aus. Wie wenn ich sage: Der Naturproceß ist ein Ganzes von Bedingungen; wenn einige derselben fehlen, kommt ein Anderes heraus, als wenn ich alle Bedingungen erfülle. Eisen wird Magnet, nicht wenn ich es glühe, sondern mit sich selbst auf eine gewisse Weise streiche oder halte; freilich giebt es Umstände, unter denen es dasselbe bleibt. Mechanische Theilung nur ist immer möglich; — ein Haus kann in Steine und Balken zerlegt werden, diese sind als Steine und Balken vorhanden. In diesem Sinne sprechen sie vom Verhältniß des Ganzen und der Theile, nicht als von ideellen Momenten; — zu denen sie kommen, als an sich, unsichtbar, latent, nicht positiv (als Momenten), aber hier erhalten noch als Vorstellen. Aber im Realen, im Naturproceß machen sie die Erfahrung: Daß der aufgelöste Krystall Wasser giebt, und im Krystall Wasser verloren geht, hart wird, — Krystall-Wasser; Daß die Ausdünstung der Erde nicht als Dampfform, im äußeren Zustande, in der Luft anzutreffen ist, sondern die Luft ganz rein bleibt, oder der Wasserstoff ganz verschwindet in der reinen Luft. Sie haben sich genug vergebliche Mühe gegeben, Wasserstoff in der atmosphärischen Luft zu finden. Sie machen ebenso wieder die Erfahrung, daß ganz trockene Luft, an der sie weder Feuchtigkeit, noch Wasserstoff aufzeigen können, in Dünste und Regen übergeht u. s. f. Dieß ist die Beobachtung, aber sie verderben

alle Wahrnehmung der Verwandelungen durch den festen Begriff; — sie bringen nämlich den fixen Begriff von Ganzem und Theilen mit, von Bestehen aus Theilen, von Schon-vorhanden-gewesen-Seyn dessen, als eines solchen, was sich entstehend zeigt. Der Krystall aufgelöst zeigt Wasser, so sagen sie: „Es ist nicht als Wasser entstanden, sondern vorher schon drin gewesen;“ Wasser, entzweit in seinem Processe, zeigt Wasserstoff und Sauerstoff: — „Diese sind nicht entstanden, sondern vorher schon als solche, als Theile, woraus das Wasser besteht, da gewesen.“ Aber sie können weder Wasser im Krystall, noch Sauer- und Wasserstoff im Wasser aufzeigen. Ebenso verhält es sich mit dem „latenten Wärmestoff.“ Wie es mit allem Aussprechen der Wahrnehmung und Erfahrung; wie der Mensch spricht, so ist ein Begriff darin, er ist gar nicht abzuhalten, im Bewußtseyn wiedergeboren, — immer Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben er ist das Wesen; aber nur der gebildeten Vernunft wird er absoluter Begriff, nicht in einer Bestimmtheit, wie hier. Sie kommen nothwendig auf ihre Grenze, so ist ihr Kreuz, keinen Wasserstoff in der Luft zu finden; Hygrometer, Flaschen voll Luft, aus den hohen Regionen durch Luftballon, zeigen ihn nicht als seyend. Krystall-Wasser ist nicht mehr als Wasser, — verwandelt, zu Erde geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, so ist er derjenige, welcher zuerst die Natur des Unendlichen ausgesprochen, und zuerst eben die Natur als an sich unendlich, d. h. ihr Wesen als Proceß begriffen hat. Von ihm ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datiren, — er ist die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Plato und Aristoteles gewesen ist.

3. Es fehlt nur dieses noch an der Idee, daß ihr Wesen, ihre Einfachheit als Begriff, als Allgemeinheit erkannt werde. Man kann vermissen, daß nichts Dauerndes, Ruhendes ist, — was Aristoteles giebt. Der Proceß ist noch nicht als Allge-

meines aufgefaßt. Heraklit sagt zwar, es fließt Alles, es ist nichts bestehend, nur das Eine bleibt. Es ist damit aber noch nicht die Wahrheit, Allgemeinheit ausgesprochen; es ist der Begriff der seyenden Einheit im Gegensatze, nicht der in sich reflektirten. Dieß Eins in seiner Einheit mit der Bewegung, dem Processe der Individuen ist das Allgemeine, Gattung, Verstand, oder der in seiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieses ist die Idee noch zu bestimmen, — *νοῦς* des Anaxagoras. Das Allgemeine ist die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegensatze, als Proceß Unterschiedener in sich zurückgehend. Aber auch dieß findet sich bei Heraklit. Dieses Allgemeine, diese Einheit in dem Gegensatze — Seyn und Nichtseyn als dasselbe — nannte Heraklit „Schicksal (*εἱμαρμένη*), Nothwendigkeit.“ *) Und der Begriff der Nothwendigkeit ist kein anderer, als eben dieser, daß das Seyende als Bestimmtes in dieser Bestimmtheit ist, was es ist (diese sein Wesen als eines Einzelnen ausmacht), aber eben dadurch sich auf sein Entgegengesetztes bezieht; — das absolute „Verhältniß, welches durch das Seyn des Ganzen hindurch geht (*λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων*).“ Er nennt dieß „den ätherischen Leib, den Saamen des Werdens von Allem (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*).“ **) Das ist ihm die Idee, Allgemeines als solches, als das Wesen; es ist der beruhigte Proceß, — Thiergattung ist das Bleibende, der sich aufnehmende (in sich zurücknehmende), einfache Proceß.

Es ist nun noch übrig zu betrachten, welches Verhältniß Heraklit diesem Wesen (der Welt, dem was ist) zum Bewußtseyn, zum Denken giebt. Seine Philosophie hat im Ganzen eine naturphilosophische Weise; das Princip ist zwar logisch, aber in seiner natürlichen Weise als der allgemeine

---

*) Diog. Laërt. IX, §. 7; *Simplic. ad Arist. Phys. p.* 6; *Stobaeus Eclogae Phys. c.* 3, *p.* 58 — 60.

**) Plutarch. de plac. philos. I, 28.

Naturproceß aufgefaßt. Wie kommt der λόγος zum Bewußtseyn? Wie verhält er sich zur individuellen Seele? Ich führe dieß ausführlicher hier an; es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen, — hier das Allgemeine und die Einheit des Wesens des Bewußtseyns und des Gegenstandes, und die Nothwendigkeit der Gegenständlichkeit.

In Ansehung der Aussagen über das Erkennen sind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus seinem Principe, daß alles was ist, zugleich nicht ist, unmittelbar hervor, daß er erklärt, daß die sinnliche Gewißheit keine Wahrheit hat. Denn eben sie ist, für welche das was ist, als seyend, gewiß ist; — diese Gewißheit ist die, für die etwas besteht, was in der That ebenso nicht ist. Dieß unmittelbare Seyn ist nicht das wahre Seyn; sondern: die absolute Vermittelung, das gedachte Seyn, der Gedanke, — und das Seyn erhält hier die Form der Einheit. „Todt ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend Traum," *) weil, insofern wir sehen, es ein Beharrliches, feste Gestalt. Heraklit sagt über die sinnliche Wahrnehmung in dieser Beziehung: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und die Ohren, sofern sie barbarische Seelen haben. Die Vernunft (λόγος) ist die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächste beste (ὁποιοσδήποτε), sondern allein die göttliche, allgemeine," **) dieß Maaß, dieser Rhythmus, der durch die Wesenheit des Alls hindurchgeht. Absolute Nothwendigkeit ist eben dieß, im Bewußtseyn das Wahre zu seyn; aber nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältniß, worin es nur Form ist, und den Inhalt der Vorstellung hat, — sondern der allgemeine Verstand, entwickeltes Bewußtseyn der Nothwendigkeit, Identität des Subjektiven und Objektiven. „Viel Wissen lehre den Verstand nicht; sonst

---

*) Clemens Alexandr. Stromat. III, 3, p. 520.
**) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 126 — 127.

hätte es auch den Hesiod, Xenophanes und Pythagoras belehrt. Das Eine sey das Weise, — die Vernunft zu erkennen, die durch Alles das Herrschende ist." *)

Sextus erzählt näher das Verhältniß des subjektiven Bewußtseyns, der besonderen Vernunft zur allgemeinen, zu diesem Naturprocesse. Das hat noch sehr physikalische Gestalt; es ist, wie wir die Besonnenheit auffassen gegen den träumenden oder verrückten Menschen. Der wachende Mensch verhält sich zu den Dingen auf eine allgemeine Weise, welche dem Verhältnisse der Dinge gemäß ist, wie die Anderen sich auch dagegen verhalten. Sextus **) führt uns die Bestimmung hiervon so an: „Alles, was uns umgiebt, sey selbst logisch und verständig," — das allgemeine Wesen der Nothwendigkeit. Die Allgemeinheit hat die Form der Besonnenheit; das gegenständliche Wesen, die Objektivität ist verständig, darum nicht — mit Bewußtseyn. Wenn und insofern ich in dem objektiv-verständigen Zusammenhange dieser Besonnenheit, Objektivität des Bewußtseyns bin, bin ich zwar in der Endlichkeit, — als endlicher bin ich in äußerem Zusammenhange, bleibe im Träumen und Wachen im Felde dieses Zusammenhangs —; nur Verstand aber, Besonnenheit, Bewußtseyn dieses Zusammenhangs, ohne Schlaf, ist die nothwendige Weise dieses Zusammenhangs, die Form der Objektivität, — die Idee in der Endlichkeit.

„Wenn wir dieß allgemeine Wesen durch das Athmen einziehen, so werden wir verständig; aber nur wachend sind wir so, schlafend sind wir in der Vergessenheit." Diese Form der Verständigkeit ist das, was wir das Wachseyn nennen. Dieß Wachseyn, dieß Bewußtseyn der Außenwelt, was zur Verständigkeit

---

*) Diog. Laërt. IX, §. 1: *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἳ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

**) adv. Math. VII, §. 127.

gehört, ist mehr ein Zustand; und ist hier aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseyns genommen. „Denn im Schlafe" (heißt es) „sind die Wege des Gefühls verschlossen, und der Verstand, der in uns, wird abgesondert von seiner Vereinigung mit der Umgebung (*τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας*). Und es erhält sich allein der Zusammenhang (*πρόσφυσις*) des Athmens, gleichsam als" (nur) „einer Wurzel" dieses Zusammenhangs (des besonnenen Zustandes), die auch im Schlafe bleibt, — kein specificirtes, sondern abstraktes Element; also dieß Athmen ist unterschieden von dem allgemeinen Athmen (*συμφυΐα*), d. h. dem Seyn eines Anderen für uns, — die Vernunft ist dieser Proceß mit dem Objektiven. Weil wir nicht mit dem Ganzen in Zusammenhang sind, so träumen wir nur. „So getrennt, verliert der Verstand die Kraft des Bewußtseyns, die er vorher hatte," *) — der Geist nur als individuelle Einzelnheit die Objektivität; er ist nicht in der Einzelnheit allgemein, — Denken, das sich selbst zum Gegenstande hat.

„In den Wachenden aber erhält er (der Verstand) durch die Wege des Gefühls, wie durch Fenster, hinaussehend, und mit dem Umgebenden zusammengehend (*συμβάλλων*) die logische Kraft;" — Idealismus in seiner Naivität. „Nach der Weise, wie die Kohlen, die dem Feuer nahe kommen, selbst feurig werden, getrennt davon aber verlöschen: so wird der Theil (*μοῖρα*)" — die Nothwendigkeit (s. oben), — „die in unseren Körpern von dem Umgebenden beherbergt ist, durch die Trennung fast unvernünftig;" — das Gegentheil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schlafe, im Somnambulismus. „In dem Zusammenhange mit den vielen Wegen aber wird sie mit dem Ganzen gleicher Art (*ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται*)." **)

---

*) eod. §. 129: *μνημονικὴ δύναμις*, die Vorstellungen sich zu eigen zu machen; Mnemosyne, Mneme ist nicht unser Gedächtniß (Mnemosyne Mutter der Musen), überhaupt alles Vorstellen und Bewußtseyn.

**) eod. §. 130.

Wachen ist wirkliches objektives Bewußtseyn, Wissen des Allgemeinen, Seyenden; und doch darin Fürsichseyn. *)

„Dieses Ganze, der allgemeine und göttliche Verstand, und in der Einheit mit welchem wir logisch sind, ist das Wesen der Wahrheit, bei Heraklit. Daher das, was allgemein Allen erscheint, Ueberzeugung habe: denn es hat Theil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Ueberzeugung in sich, aus der entgegengesetzten Ursache. Im Anfange seines Buches über die Natur sagt er:" „„Da das Umgebende die Vernunft (*λόγος*) ist, so sind die Menschen unvernünftig, sowohl ehe sie hören, als wenn sie zuerst hören. Denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht: so sind sie noch unerfahren, wenn sie die Reden und Werke versuchen, welche ich aufzeige"" (*διηγεῦμαι*, auseinandersetze, erzähle, erkläre), „„nach der Natur Jegliches unterscheidend und sagend, wie es sich verhält. Die anderen Menschen aber wissen nicht, was sie wachend thun; wie sie vergessen, was sie im Schlafe thun."" **)

Heraklit sagt auch ferner: „Wir thun und denken Alles nach der Theilnahme am göttlichen Verstande (*λόγος*). Deswegen müssen wir" nur „diesem allgemeinen Verstande folgen. Viele aber leben, als ob sie einen eigenen Verstand hätten (*ἰδίαν φρόνησιν*); der Verstand aber (*ἡ δὲ*) ist nichts Anderes, als die Auslegung — (Bewußtwerden, Darstellung, Einsicht) — der Weise der Anordnung (Einrichtung) des Alls (*ἐξήγησις τοῦ τρόπου*, Wendung, Wandelung, *τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*). Deswegen so weit wir Theil nehmen am Wissen von ihm (*αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν*), sind wir in der

---

*) Merkwürdig läßt Tennemann (I, 233) den Heraklit sagen: „Der Grund des Denkens, die Denkkraft ist außer dem Menschen." Dazu citirt er Sext. Emp. VII, adv. Math. §. 349: *οἱ μὲν διάνοιαν εἶναι ἔλεξαν ἐκτὸς τοῦ σώματος, ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.*

**) Sext. adv. Math. VII, §. 131 — 132.

Wahrheit: so viel wir aber Besonderes" — (Eigenthümliches) — „haben (ἰδιάσωμεν), sind wir in der Täuschung."*) Sehr große und wichtige Worte! Man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtseyn als Bewußtseyn des Allgemeinen ist Bewußtseyn der Wahrheit; Bewußtseyn aber der Einzelnheit und Handeln als einzelnes, eine Originalität, die eine Eigenthümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Der Irrthum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens, — das Böse und der Irrthum darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes seyn; dieß ist Täuschung.

So sehr Heraklit behauptet, daß in dem sinnlichen Wissen keine Wahrheit ist, weil alles Seyende fließt, das Seyn der sinnlichen Gewißheit nicht ist, indem es ist: ebenso sehr setzt er als nothwendig im Wissen, die gegenständliche Weise. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiß, ist wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenständlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Bestimmtem, Seyendem. Aber was die Vernunft in sich weiß, ist ebenso die Nothwendigkeit, oder das Allgemeine des Seyns; es ist das Wesen des Denkens, wie es das Wesen der Welt ist. Es ist dieselbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinoza**) „eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit" nennt. Das Fürsichseyn der Vernunft ist nicht ein objektloses Bewußtseyn, ein Träumen, sondern ein Wissen, das für sich ist; aber so, daß dieß Fürsichseyn wach ist, oder daß es gegenständlich und allgemein, für Alle dasselbe ist. Das Träumen ist ein Wissen von etwas, wovon nur ich weiß. Das Einbilden und dergleichen ist eben solches Träumen. Ebenso das Gefühl ist

---

*) eod. §. 133.

**) *Ethices P. II, propos. XLIV, coroll. II, (p. 118, ed. Paul.)*

die Weise, daß etwas bloß für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjekte, habe; die Gefühle mögen sich für noch so erhaben ausgeben, so ist wesentlich, daß für mich, als dieses Subjekt, es ist, was ich fühle, — nicht als Gegenstand, als ein Freies von mir. In der Wahrheit aber ist der Gegenstand für mich als das an sich seyende Freie, und ich bin für mich von mir subjektivitätslos; und ebenso ist dieser Gegenstand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenstand gemachter, sondern an sich allgemeiner.

Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche u. s. w., z. B.: „Die Menschen sind sterbliche Götter, und die Götter unsterbliche Menschen; lebend Jener Tod, und sterbend Jener Leben.“ *) Der Tod der Götter ist das Leben, das Sterben das Leben der Götter. Das Göttliche ist das Erheben durch das Denken über die bloße Natürlichkeit; diese gehört dem Tode an.

Wir können in der That von Heraklit Aehnliches sagen, wie Sokrates sagte: Was uns noch vom Heraklit übrig geblieben, ist vortrefflich; von dem aber, was uns verloren gegangen ist, müssen wir vermuthen, daß es wohl gleich vortrefflich gewesen sey. Oder wenn wir das Schicksal für gerecht halten wollen, daß es der Nachwelt immer das Beste erhielt: so müssen wir wenigstens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet ist, sagen, daß es dieser Aufbewahrung werth ist.

E. Empedokles, Leucipp und Demokrit.

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leucipp und Demokrit. Es zeigt sich in ihnen Idealität des Sinnlichen, und zugleich allgemeine Bestimmtheit oder Uebergang zum All-

---

*) Fabricius ad Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III, 24, §. 230, p. 185, nota C; (Heraclides, allegoriae Homericae, p. 442 — 443, ed. Gale; Clemens Alexandr.: Paedag. III, 1, p. 251, ed. Pott.).

gemeinen. Empedokles ist ein pythagoräischer Italer, der sich hinüber zu den Joniern neigt, wie Leucipp zu den Italern.

1. Empedokles.

Die Fragmente von Empedokles sind mehrmals gesammelt. 1) Sturz in Leipzig hat über 400 Verse zusammengebracht: Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae (Göschen) MDCCCV (pagg. 704). 2) Auch Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt: Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron; in Leipzig ist 1810 ein Abdruck davon gemacht worden. Von Ritter findet sich in Wolf's Analecta ein Aufsatz über den Empedokles vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sicilien, wie Heraklit ein Kleinasiate. Wir kommen so wieder nach Italien, die Geschichte wechselt zwischen diesen beiden Seiten; von dem eigentlichen Griechenlande, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philosophien aus. Empedokles war um die 70. Olympiade geboren; um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt. *) Sturz **) führt Dodwell ***) an: Annus Parmenidis 65 conveniet Olymp. 85, 2. Proinde Olymp. 75, 2 natalis erit Zenonis, qui fuerit proinde sexennio major condiscipulo Empedocle. Pythagoras decessit Ol. 77, $\frac{1}{2}$ annum duntaxat unicum agente Empedocle. Nach Dodwell ist Empedokles also Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren. Aristoteles †) sagt: „Er ist dem Alter nach später als Anaxagoras, aber den Thaten nach

---

*) *Tennemann B. I, S.* 415; (*Diog. Laërt. VIII*, §. 74).
**) l. l. p. 9 — 10.
***) *De aetate Pythag. p.* 220.
†) Metaphys. I, 3.

früher." Es ist unbestimmt, ob er der Zeit nach früher (jünger) philosophirt habe; oder (wie es eher scheint) seine Philosophie in Ansehung der Stufe des Begriffs gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer ist.

Sonst erscheint er in den Erzählungen von seinen Lebensumständen als ein ähnlicher Wundermann und Zauberer (γόης), als Pythagoras.*) Er genoß während seines Lebens großes Ansehen und Verehrung unter seinen Mitbürgern; sein Ruhm war weit verbreitet. **) Und nach seinem Tode wurde ihm eine Statue in seiner Vaterstadt errichtet. Er lebte nicht getrennt, wie Heraklit; sondern in großem Einfluß auf seine Mitbürger und auf die Anordnung der Staatsgeschäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb sich das Verdienst, daß er nach dem Tode des Meton, Beherrschers von Agrigent, es dahin brachte, daß Agrigent sich eine freie Verfassung und gleiche Rechte allen Bürgern gab. ***) Ebenso vernichtete er mehrere Versuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrschaft ihrer Vaterstadt an sich zu reißen; — und als die Verehrung seiner Mitbürger so hoch stieg, daß sie ihm die Krone anboten, schlug er sie aus und lebte ferner als ein angesehener Privatmann. †)

Wie über andere Umstände seines Lebens, so wurde auch viel über seinen Tod gefabelt. ††) Wie er in seinem Leben sich ausgezeichnet betrug, so habe er auch durch seinen Tod sich das Ansehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben zu seyn, als Beweis, daß er nicht ein sterblicher Mensch war, sondern daß er nur hinweggerückt sey. Nach einem Gastmahl sey er entweder plötzlich verschwunden; oder auf dem Aetna sey

---

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 59.
**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 73, 66.
***) *Diog. Laërt. VIII*, §. 72.
†) *Diog. Laërt. VIII*, §. 63 — 66.
††) *Diog. Laërt. VIII*, §. 67 — 71.

er mit seinen Freunden gewesen, auf einmal von ihnen nicht mehr gesehen. Was aber aus ihm geworden sey, sey dadurch verrathen worden, daß einer seiner Schuhe vom Aetna ausgeworfen und von einem seiner Freunde gefunden worden sey; wodurch also klar geworden sey, daß er sich in den Aetna gestürzt, um sich auf diese Weise dem Anblick der Menschen zu entziehen, und die Meinung zu veranlassen, daß er eigentlich nicht gestorben, sondern unter die Götter versetzt worden sey. Der Ursprung und die Veranlassung dieser Fabel scheint in einem Gedichte zu liegen, worin sich mehrere Verse finden, die, allein genommen, viel Anmaßung aussprechen. Er sagt: *) „O Freunde, die Ihr die große Burg am gelben Akragas bewohnet, in trefflichen Werken Euch übend, seyd gegrüßt! Ich bin Euch ein unsterblicher Gott, und kein sterblicher Mensch mehr. Ich gehe umher von Allen geehrt, von Diademen bekränzt und grünenden Kronen. Wenn ich in blühende Städte komme, werde ich ebenso von Männern und Weibern geehrt. Es folgen mir Tausende, fragend, welches der Weg sey zum Heil; Andere bedürfend der Weissagungen, Andere mannigfaltiger Krankheiten heilende Rede erkundend. Aber was halte ich darauf, als ob ich etwas Großes thue, daß ich so unter den sterblichen verderbenden Menschen verweile.“ Aber der Zusammenhang dieser Ruhmredigkeit ist: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dieß für Werth. Es spricht der Ueberdruß der Ehre bei den Menschen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoräer zu Lehrern gehabt, ist mit ihnen umgegangen. Er wird daher zuweilen zu den Pythagoräern gerechnet, wie Parmenides und Zeno; was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt sich, ob er zu dem Bunde gehört hat; seine Philosophie hat kein pythagoräisches Aussehen. Auch wird er Mitschüler Zeno's genannt. **)

*) *Sturz l. l. p. 530: Reliquiae τῶν καθαρμῶν, v. 364 — 376.*

**) *Diog. Laërt. VIII, §. 54 — 56.*

In Ansehung seiner Philosophie sind uns zwar mancherlei einzelne physikalische Gedanken, so wie paränetische Ausdrücke erhalten worden; in ihm scheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr Ausbreitung und Umfang gewonnen zu haben. Aber wir finden in ihm weniger spekulative Tiefe, als in Heraklit; sondern den sich mehr in die reale Ansicht versenkenden Begriff, — eine Ausbildung der Naturphilosophie, oder Naturbetrachtung. In Ansehung des bestimmten Begriffs, welcher sie beherrscht, und in ihr wesentlich hervorzutreten anfängt: so ist es die Vermischung, Synthesis. Als Vermischung ist es zuerst, daß sich die Einheit Entgegengesetzter darbietet. Die Einheit Entgegengesetzter (der Begriff, der sich in Heraklit aufthat) in ihrer Ruhe ist für die Vorstellung als Vermischung, ehe der Gedanke das Allgemeine erfaßt. Er ist der Urheber der gemeinen Vorstellung, die auch auf uns gekommen: Die vier physikalischen Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde als Grundwesen anzusehen. Die Chemiker verstehen ein chemisch Einfaches unter Element; so gehen die vier Elemente nicht mehr.

Seine Gedanken will ich nun kurz angeben; aus seiner Philosophie ist nicht viel zu machen. Das viele Einzelne, was berichtet wird, fassen wir in den Zusammenhang eines Ganzen zusammen.

Kurz ist sein allgemeiner Gedanke von Aristoteles *) so zusammengefaßt: „Empedokles hat zu den“ drei, Feuer, Luft, Wasser, die vorher, jedes von diesem oder jenem als Princip betrachtet wurde, „noch die Erde, als das Vierte hinzugesetzt;“ und gesagt: „Diese seyen es, die immer bleiben, und nicht werden, sondern nur nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geschieden, in Eins zusammengehen und aus Einem kommen.“ Kohlenstoff, Metalle u. s. w. sind nichts an und für sich Seyen-

*) Metaphys. I, 3; De gener. et corrupt. I, 1.

des, was bleibt und nicht wird; so ist nichts Metaphysisches dabei beabsichtigt. Bei Empedokles ist dieß aber der Fall: Jedes Ding entstehe durch irgend eine Art der Verbindung der Vier. Diese vier Elemente in unserer gewöhnlichen Vorstellung sind nicht jene sinnlichen Dinge, wenn wir sie als allgemeine Elemente betrachten; denn sinnlich betrachtet, giebt es noch andere verschiedene sinnliche Dinge. Alles Organische z. B. ist anderer Art; ferner Erde als Eine, als einfache reine Erde ist nicht, sondern sie ist in mannigfacher Bestimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hören, so liegt darin die Erhebung der sinnlichen Vorstellung in den Gedanken.

In Ansehung des abstrakten Begriffes ihres Verhältnisses zu einander sagt Aristoteles *) weiter, daß Empedokles (ebenso wie Heraklit), und zwar „zuerst" nicht nur die vier Elemente als Principien gebraucht habe, sondern auch „Freundschaft und Feindschaft." Wir haben diese bei Heraklit schon gesehen; es erhellt unmittelbar, daß sie anderer Art sind: sie sind eigentlich etwas Allgemeines. Es kommen bei ihm die vier Natur-Elemente als die realen, und als die ideellen Principien Freundschaft und Feindschaft vor; so hat er sechs Principe. Ich führe die Bemerkungen an, die Aristoteles hierüber macht.

α) „Wenn man dieß in seiner Konsequenz und nach dem Verstande nehmen wolle, nicht bloß wie Empedokles davon stammelt: so werde man sagen, daß die Freundschaft das Princip des Guten, die Feindschaft aber das Princip des Bösen sey. So daß man gewisser Maßen sagen könne, Empedokles setze, und zwar zuerst, das Böse und das Gute als die absoluten Principien; weil das Gute das Princip alles Guten, das Böse das Princip alles Bösen ist." Aristoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf. Ihm ist es nämlich, wie nothwendig, um den Begriff des Princips zu thun, das an und für sich selbst ist.

---

*) Metaphys. I, 4.

Dieß aber ist nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm selbst für sich ist (was an sich ist, ist nicht für sich, sondern für ein Anderes, wie in der Formeinheit des Seyns und Nichtseyns); solches Princip haben wir noch nicht gesehen, sondern erst bei Anaxagoras. Aristoteles vermißte schon das Princip des Guten bei Heraklit; und er wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten ist das zu verstehen, was Zweck an und für sich selbst ist, das schlechthin in sich Feste. Es ist schon mehrmals bemerkt, daß Aristoteles bei den alten Philosophen ein Princip der Bewegung vermißte; er sagt, man kann die Veränderung nicht begreifen aus dem Seyn. Dieß Princip haben wir nun bei Heraklit in der Bewegung des Werdens gefunden. Aber ein noch tieferes Princip nennt Aristoteles das Umweswillen, den Zweck; das Gute ist das, was um seiner selbst willen ist. Der Zweck ist der Begriff, der an und für sich feststeht, der sich selbst bestimmt; so ist er das Wahre, das schlechthin für sich ist, wodurch alles Andere ist. Drücken wir den Zweck (das Gute) als das Wahre aus, so hat es noch die Bestimmung des Thätigen, des Sichvollführens, des Selbstzwecks, des Begriffs, der an und für sich ist, — Zweck, der sich für sich bestimmt, und zugleich so die Thätigkeit ist, sich hervorzubringen; so ist er die Idee, der Begriff, der sich objektivirt, und in seiner Objektivität mit sich identisch ist. Aristoteles vermißt bei Heraklit das Princip des Zwecks, des Sichgleichbleibenden, des Sicherhaltens; er polemisirt so gegen Heraklit stark, weil da nur Veränderung ist, ohne Zurückgehen, ohne Zweck. Dieß glaubt er nun hier zu finden; aber zugleich sagt er, Empedokles stammele nur.

β) Die zwei allgemeinen Principe, Vereinen und Trennen, sind sehr wichtige Denkbestimmungen. Aber Aristoteles sagt ferner über das nähere Verhältniß und die Bestimmung dieser Principien, tadelt, daß „Empedokles diese Principien“ der Freundschaft und Feindschaft „weder durchgreifend gebraucht,

noch auch in ihnen selbst ihre Bestimmtheit festhält (ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον); denn häufig scheidet bei ihm die Freundschaft, und die Feindschaft vereinigt. Denn wenn das All durch die Feindschaft in die Elemente auseinander tritt, so wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt, und ebenso jedes der anderen Elemente." Die Trennung ist ebenso nothwendig Vereinigung. Das Getrennte, auf einer Seite zu stehen Kommende ist selbst ein in sich Vereintes, — seine Selbstständigkeit. Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden sind, ist Vereinigung der Theile jedes Elements unter sich. „Wenn aber Alles durch Freundschaft wieder in Eins zusammengeht, ist nothwendig, daß aus jedem" Selbstständigen „seine Theile wieder ausgeschieden werden." Denn es sind Viele, Vier: es steht also in verschiedener Beziehung; das Ineinswerden ist selbst ein Vielfaches, ein Geschiedenes: also ist das Zusammengehen zugleich ein Scheiden. Dieß ist der Fall überhaupt mit aller Bestimmtheit, daß sie das Gegentheil an ihr selbst seyn, und als solches sich darstellen muß. Es ist eine tiefe Bemerkung, daß überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung ist; Identität und Nicht-Identität sind solche Denkbestimmungen, aber sie können nicht getrennt werden. Es ist ein Tadel des Aristoteles, der in der Natur der Sache liegt. Aristoteles merkt an: „Empedokles ist der Erste gewesen" (Empedokles ist jünger als Heraklit), „der solche Principien aufgestellt hat, indem er das Princip der Bewegung nicht als Eines setzte, sondern verschiedene und entgegengesetzte."

γ) Daß die realen Momente die bekannten vier Elemente sind, ist schon gesagt. Aber Aristoteles sagt ferner: „Er gebraucht sie" ebenso „nicht als vier" Gleichgültige nebeneinander, wie wir vier sagen, ohne Verhältniß zu einander, „sondern im Gegensatze als zwei; das Feuer für sich und die anderen als Eine Natur (ὡς μίᾳ φύσει), — Erde, Luft, Wasser." Das Interessanteste wäre die Bestimmung ihres Verhältnisses.

δ) Was das Verhältniß der zwei ideellen Momente, Freundschaft und Feindschaft, und der vier realen Elemente betrifft (wie dieß Ideelle sich realisirt), so stammelte er hierüber, wie Aristoteles sich ausdrückt. Er hat sie nicht gehörig unterschieden, sondern sie koordinirt,*) — kein vernünftiges Verhältniß; so daß sechs Elemente bei ihm erscheinen (wie Sextus **) oft von den sechs Elementen des Empedokles spricht) in Versen, die uns Aristoteles und Sextus aufbewahrt: ***)

Mit der Erde sehn wir die Erde, mit Wasser das Wasser,
Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem Streite.

So sehen wir sie häufig nebeneinander als seyend von gleicher Würde aufgezählt; aber es versteht sich von selbst, daß Empedokles beide Weisen, die reale und ideale, auch unterschied, und den Gedanken als die Beziehung jener aussprach.

Durch Theilnahme an ihnen, werden sie für uns. Darin liegt die Vorstellung, daß der Geist, die Seele selbst die Einheit, dieselbe Totalität der Elemente ist, †) — sich nach dem Princip der Erde zur Erde, nach dem des Wassers zum Wasser, nach dem der Liebe zur Liebe u. s. f. verhält. ††) Indem wir Feuer sehen, so ist es dieß Feuer in uns, für welches das objektive Feuer ist u. s. f.

Ueber das Verhältniß dieser realen Momente ist schon gesagt, daß er das Feuer auf die eine Seite, und die drei anderen als den Gegensatz hiervon auf die andere Seite stellte. Und auch den Proceß dieser Elemente erwähnt er, aber er hat ihn

---

*) *Arist. Metaph. I*, 8; *III*, 1; *XII*, 10.
**) *adv. Math. VII*, §. 120; *IX*, §. 10; *X*, § 317.
***) *Arist. Met. III*, 4; *Sext. adv. Math. I*, §. 303; *VII*, §. 92, 121.
†) *Arist. de anima I*, 2; *Fabricius ad Sext. adv. Math. VII*, §. 92, *p.* 389, *not. T.*
††) *Sextus adv. Math. I*, §. 303; *VII*, §. 121.

weiter nicht begriffen; sondern dieß ist das Auszeichnende, daß er ihre Einheit als eine Vermischung vorstellt. In dieser synthetischen Verbindung — oberflächliche, begrifflose Beziehung, zum Theil Bezogen=, zum Theil auch Nichtbezogenseyn — kommt nun nothwendig der Widerspruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente gesetzt ist, das andere Mal ebenso ihre Trennung: — nicht die allgemeine Einheit, worin sie als Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar Eins, und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden; sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander. *) Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse.

Aristoteles führt α) an: „Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten. Sie wird Natur nur von den Menschen genannt." **) Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Theilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z. B. die Natur eines Thieres ist seine bleibende wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, — es ist dieß ein Einfaches. Allein die Natur in diesem Sinne hebt Empedokles auf. Denn jedes Ding ist nach ihm die Vermischung einfacher Elemente; es selbst also ist nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich, — nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es Natur nennen.***) Aristoteles nennt Natur, daß sich Etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt; — in späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr verloren gegangen.

β) Indem die Elemente also so einfach an sich Seyende sind, so wäre eigentlich kein Proceß derselben gesetzt; denn im Pro=

---

*) *Arist. Phys. I*, 4.

**) Aristot. de gener. et corrupt. I, 1; II, 6; *Empedoclis Physicorum reliquiae, libr. I, v.* 105 — 108. (*ed. Fr. Guil. Sturz, p.* 517.)

***) cf. Aristot. Metaphys. III, 3.

cesse eben sind sie zugleich nur verschwindende Momente, nicht an sich Seyende. So an sich, wären sie unveränderlich: oder sie können sich nicht zu einem Eins konstituiren; denn in dem Eins eben hebt sich ihr Bestehen (oder ihr Ansichseyn) auf. Aber dieß Eins ist eben von ihm gesetzt: Die Dinge bestehen aus diesen Elementen; — es ist darin zugleich ihre Einheit gesetzt. Mit Recht sagt Aristoteles, *) daß „Empedokles sich selbst und der Erscheinung widerspreche. Denn das eine Mal behauptet er, daß keines der Elemente aus dem anderen entspringe, sondern alles Andere aus ihnen; zugleich aber läßt er sie in Ein Ganzes," durch die Freundschaft, „werden," und „aus diesem Einen wieder," durch den Streit. „So werden durch bestimmte Unterschiede und Eigenschaften das eine Wasser, — das andere Feuer, u. s. f. Wenn nun die bestimmten Unterschiede weggenommen werden (und sie können weggenommen werden, da sie entstanden" — nicht an sich — „sind): so ist offenbar, daß Wasser aus Erde, und umgekehrt entsteht." Denn das, woraus die Elemente sind, ist z. B. ebenso in seiner Einheit Wasser; und die Erde, die daraus hervorgeht, geht aus dem Wasser hervor. Insofern das Eins nicht Eins: ist also Wasser + Erde + Luft + Feuer; so soll's auch nicht seyn, sondern Eins. Indem sie in Eins werden, so ist ihre Bestimmtheit, das wodurch Wasser Wasser ist, nichts an sich; dieß widerspricht aber dem, daß sie die absoluten Elemente sind, oder daß sie an sich sind. Sie sind nicht an sich; d. h. sie sind übergehend in ein Anderes; „so daß es nicht deutlich (ἄδηλον), ob er eigentlich das Eine, oder das Viele zum Wesen gemacht." Die wirklichen Dinge betrachtete er als eine Vermischung der Elemente, gegen deren Ursprünglichkeit er aber auch wieder Alles aus Einem durch die Freundschaft und Feindschaft sich entspringend denkt. Dieß ist die Natur des synthesirenden Vorstellens überhaupt,

*) De gener. et corrupt. I, 1.

dieß das gewöhnliche Gedankenlose: jetzt die Einheit, dann die Vielheit festzuhalten, und beide Gedanken nicht zusammen zu bringen; — Eins ist aufgehoben und auch nicht Eins.

Dieß sind die Hauptmomente. Empedokles ist mehr poetisch, als bestimmt philosophisch; er ist nicht von großem Interesse. Empedokles Synthesis gehört zum Heraklit, als eine Vervollständigung des Verhältnisses. Heraklits spekulative Idee ist auch in der Realität überhaupt als Proceß; aber die einzelnen Momente sind nicht als Begriffe gegen einander, — nicht in der Realität. Empedokles Begriff der Synthese macht sich noch bis diesen Tag geltend.

2. Leucipp.

Interessanter sind Leucipp und Demokrit; sie setzen die eleatische Schule fort. Diese beiden Philosophen gehören demselben philosophischen Systeme; sie sind in Ansehung ihrer philosophischen Gedanken zusammenzunehmen, und so zu betrachten. Leucipp ist der ältere. Demokrit war Schüler und Freund Leucipps;*) er vervollkommnete das, was jener angefangen: aber was ihm hierin eigenthümlich angehört, ist schwerer zu unterscheiden, — geschichtlich nicht nachzuweisen.

Bei Empedokles sehen wir Bestimmtheit der Principe hervortreten, Scheidung der Principe. Daß der Unterschied zum Bewußtseyn kommt, ist ein wesentliches Moment; aber die Principe haben hier Theils den Charakter von physischem Seyn, Theils zwar von ideellem Seyn, aber diese Form ist noch nicht Gedankenform. Dagegen sehen wir bei Leucipp und Demokrit ideellere Principe, — das Atome und das Nichts; und ein näheres Eindringen der Gedankenbestimmung in das Gegenständliche, — den Anfang einer Metaphysik der Körper: oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, den

---

*) *Arist. Metaph. I*, 4.

Gedanken in gegenständliche Form übergehen. Die Lehre ist im Ganzen unausgebildet, und kann keine Befriedigung geben.

Von den Lebensumständen des Leucipp *) ist durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal was er für ein Landsmann gewesen. Einige machen ihn zu einem Eleaten, Andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zusammen gewesen; Abdera liegt in Thracien am Archipelagus), oder Melier (Melos ist eine Insel nicht weit von der peloponnesischen Küste), oder auch, wie Simplicius, **) zu einem Milesier. Daß er ein Zuhörer und Freund Zeno's gewesen, wird bestimmt angegeben; doch scheint er fast gleichzeitig mit ihm gewesen zu seyn, so wie auch mit Heraklit.

Leucipp ist der Urheber des berüchtigten atomistischen Systems, das, in neueren Zeiten wiedererweckt, als das Princip vernünftiger Naturforschung gegolten hat. Nehmen wir dieß System für sich, so ist es freilich dürftig und nicht viel darin zu suchen. Allein dieß muß dem Leucipp als großes Verdienst zugeschrieben werden, daß er, wie es in unserer gemeinen Physik ausgedrückt wird, die allgemeinen und sinnlichen Eigenschaften der Körper unterschied. Die allgemeine Eigenschaft heißt spekulativ, daß er das Körperliche durch den Begriff, oder das Wesen des Körpers in der That allgemein bestimmte; Leucipp faßte die Bestimmtheit des Seyns nicht auf jene oberflächliche Weise, sondern auf spekulative. Wenn gesagt wird, der Körper hat diese allgemeine Eigenschaft, z. B. Gestalt, Undurchdringlichkeit, Schwere: so stellt man sich vor, die unbestimmte Vorstellung Körper sey das Wesen, und sein Wesen etwas Anderes, als diese Eigenschaften. Aber spekulativ ist das Wesen eben die allgemeinen Bestimmungen; oder sie sind der abstrakte Inhalt, und die Realität des Wesens. Dem Körper als solchem bleibt dort nichts für das Wesen als die reine Einzelnheit, — dieß

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 30.
**) *In Phys. Arist. p.* 7.

die Bestimmung des Wesens. Aber er ist Einheit Entgegengesetzter und die Einheit, als Einheit dieser Prädikate, macht sein Wesen aus; oder sie sind Wesenheiten, — die allgemeinen Begriffe sind Wesen, oder sie sind an sich seyende.

Erinnern wir uns, daß wir in der eleatischen Philosophie das Seyn und Nichtseyn als Gegensatz sahen: Nur das Seyn ist, das Nichtseyn ist nicht; auf die Seite des Nichtseyns fällt alles Negative überhaupt, Bewegung, Veränderung, Denken u. s. f., — lauter Bestimmungen, die aufgehoben werden, indem nur das Seyn ist. Seyn ist noch nicht die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, daß in die sinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung fällt u. s. f., kann gesagt werden, daß die Behauptung, nur das Seyn sey, dem Augenscheine ebenso widerspricht, als dem Gedanken. Denn dieß Nichts ist, das die Eleaten aufhoben; sie haben diese zwei Momente, beide haben Gleichgültigkeit. Oder in der heraklitischen Idee ist Seyn und Nichtseyn dasselbe. Dieß erhellt, wenn wir aus dieser Einheit wieder trennen die Bedeutung: Das Seyn ist, aber das Nichtseyn, da es Eins mit dem Seyn, ist ebenso wohl; oder Seyn ist sowohl Prädikat des Seyns als des Nichtseyns. Dieß spricht Leucipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leucipp als seyend aus.

Das Seyn aber und Nichtseyn beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder, wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen: so sind sie der Gegensatz des Vollen und Leeren (*τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν*). Das Leere ist das als seyend gesetzte Nichts; das Volle aber, ihm gegenüber, das als Gegenstand (Realität) überhaupt gesetzte Seyn. Dieß sind die Grundwesenheiten und die Erzeugungen von Allen,*) — Seyn-

*) Aristot. Metaphys. I, 4.

für=Anderes, und Reflexion=in=sich, nur sinnlich, nicht an sich bestimmt; denn das Volle ist sich selbst gleich, wie das Leere.

Das Volle ist unbestimmt, hat das Atom zu seinem Principe. Das Absolute ist das Atom und das Leere (*τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν*); das ist wichtige Bestimmung, wenn auch dürftig. Das Princip ist also, daß das Atome und das Leere das Wahre, das Anundfürsichseyende ist. Nicht die Atome, wie wir sprechen, nicht dieß Eins allein, wie wir es uns z. B. in der Luft schwimmend vorstellen, — das Dazwischen ist ebenso nothwendig, dieß Nichts; und dieß haben sie als das Negative, als das Leere bestimmt. Es ist so hier die erste Erscheinung des atomistischen Systems.

Von diesem Principe selbst sind nun näher seine Bestimmungen, Bedeutungen anzugeben.

1. Das Erste ist das Eins, die Bestimmung des Fürsichseyns; diese Bestimmung hatten wir noch nicht. Parmenides ist das Seyn, abstrakt Allgemeine: Heraklit ist der Proceß; die Bestimmung des Eins, Fürsichseyns kommt dem Leucipp zu. Parmenides sagt, das Nichts ist gar nicht: bei Heraklit war Seyn und Nichts im Proceß; Leucipp hat auch das Positive, als fürsichseyendes Eins, und das Negative als Leeres.

Das Fürsichseyn ist eine wesentliche nothwendige Gedankenbestimmung. Das atomistische Princip ist nicht vorbei, nach dieser Seite muß es immer seyn. Das Eins ist jetzt und ist immer, und muß in jeder logischen Philosophie als ein wesentliches Moment vorkommen,*) nicht aber als Letztes. Die konkretere Bestimmung des Eins, der Einheit, des Seyns ist nun die, daß das Eins das Fürsichseyn ist; dieß ist Seyn, einfache Beziehung auf sich selbst, als Seyn. Aber es ist wichtig, daß das Fürsichseyn auch reicher bestimmt ist; es ist Beziehung auf sich durch Negation des Andersseyn. Wenn ich sage, ich bin für

---

*) *Logik: Buch I, Abschnitt 2, Kapitel 3.*

mich: so bin ich nicht nur, sondern negire in mir alles Andere, schließe es von mir ab, sofern es als äußerlich erscheint. Es ist die Negation des Andersseyn, — dieses ist Negation gegen mich; so ist das Fürsichseyn Negation der Negation: und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität. Ich bin für mich, da negire ich das Andersseyn, das Negative; und diese Negation der Negation ist also Affirmation. Diese Beziehung auf mich im Fürsichseyn ist so affirmativ, ist Seyn, das ebenso sehr Resultat ist, vermittelt ist durch ein Anderes, — aber durch Negation des Anderen; Vermittelung ist darin enthalten, aber eine Vermittelung, die ebenso sehr aufgehoben ist.

Das Fürsichseyn ist ein großes Princip. Das Werden ist nur das Umschlagen von Seyn in Nichts, und von Nichts in Seyn, wo jedes negirt ist; aber daß gesetzt ist, daß beide seyen, einfach bei sich selbst, ist das Princip des Fürsichseyns, was bei Leucipp zum Bewußtseyn, zur absoluten Bestimmung geworden ist. Es ist der Fortgang vom Seyn, Werden. Im Logischen kommt dann zwar zuerst das Daseyn.*) Dieß ist aber das Erscheinende, der Schein; es gehört der Sphäre der Erscheinung an, und kann so nicht Princip der Philosophie werden. Die Entwickelung der Philosophie in der Geschichte muß entsprechen der Entwickelung der logischen Philosophie; aber es muß in dieser Stellen geben, die in der Entwickelung in der Geschichte wegfallen. Wollte man z. B. das Daseyn zum Princip machen, so wäre es das, was wir im Bewußtseyn haben: Es sind Dinge, diese sind relativ, sie sind da, sind endlich, und haben eine Relation zu einander; — es ist dieß die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseyns.

In Leucipp sehen wir nun jenes Princip; dieß ist die Hauptsache. Bei Leucipp ist das Eins noch das abstrakte Eins. Das Princip ist zwar noch sehr abstrakt, obgleich es bestrebt ist, sich konkret zu machen; aber hierbei geht es dann noch sehr

*) *Logik, Buch I, Abschnitt 1, Kapitel 2.*

dürftig zu. Die wesentliche Bestimmung ist das Eins gegenüber der Einheit, dem Seyn; in anderer Form die Einzelnheit (das Atom ist das Individuelle, Untheilbare, die Bestimmung der Subjektivität), — das Allgemeine gegenüber der Individualität, der Subjektivität. Hierum handelt es sich in allen Dingen, es sind dieß die großen Bestimmungen; und man weiß erst, was man an diesen dürftigen Bestimmungen hat, wenn man auch im Konkreten erkennt, daß sie auch da die Hauptsache sind. Z. B. in der Freiheit, dem Recht, Gesetz und dem Willen handelt es sich nur um diesen Gegensatz der Allgemeinheit und Einzelnheit. Der Geist ist auch Atom, Eins; aber, als Eins in sich, unendlich voll.

Bei Leucipp und Demokrit ist die Bestimmtheit (die bei Epikur hernach vorkommt) physikalisch geblieben; es kommt aber auch im Geistigen vor. In der Sphäre des Willens kann die Ansicht gemacht werden, daß im Staate der einzelne Wille, als Atom, das Absolute sey. Das sind die neueren Theorien über den Staat, die sich auch praktisch geltend machten. Der Staat muß auf dem allgemeinen Willen beruhen, — sagt man das ist an und für sich seyender Wille, — oder der Wille der Einzelnen; das Letzte ist atomistisch, so Rousseau's contrat social. Alles dieß kommt von der Gedankenbestimmung des Eins

Das Princip des Eins ist ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, selbst wenn man auch sagen wollte, daß Atome existiren. Das Atom kann materiell genommen werden, es ist aber unsinnlich, rein intellektuell; die Atome Leucipps sind nicht die molécules, die kleinen Theile der Physik. So kommt bei Leucipp die Vorstellung vor, daß „die Atome unsichtbar sind (ἀόρατα)," wir sie nicht sehen können „wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit," *) — wie man in neuerer Zeit von den molécules spricht. Es ist dieß aber nur eine Ausrede; das

*) Aristot. de gener. et corrupt. I, 8.

Eins kann man nicht sehen, es ist ein Abstraktum des Gedankens, — mit Gläsern und Messern kann man das Atom nicht zeigen (ebenso die sinnlichen Eigenschaften des Sehens, Hörens), was man zeigt, ist immer Materie, die zusammengesetzt ist. So will man in neueren Zeiten durch das Mikroskop das Innere — die Seele — erforschen, im Organischen dahinter kommen, besonders sehen und fühlen. Das Princip des Eins ist also ganz ideell, nicht aber als ob es nur im Gedanken, im Kopfe wäre; sondern so, daß der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist. So hat es Leucipp auch verstanden, und seine Philosophie ist mithin gar nicht empirisch. Tennemann *) sagt dagegen ganz schief: „Das System des Leucipp ist das entgegengesetzte des eleatischen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objektiv reale, und die Körper für die einzige Art von Wesen." Aber das Atome und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung. Leucipp sagt, die Sinne sind es nicht, durch die wir des Wahren bewußt werden; — Idealismus im höheren Sinne, nicht subjektiver.

2. Von Atom ist die Uebersetzung Individuum, nur stellen wir uns dabei sogleich ein konkretes Einzelnes vor. Diese Principien sind hoch zu achten, denn sie sind ein Fortschritt; das Unzureichende tritt aber sogleich hervor, so wie von ihnen weiter fortgegangen wird. Die weitere Vorstellung von allem Konkreten, Wirklichen ist nämlich: „Das Volle aber ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich Vielen bewegen sich im Leeren; denn das Leere ist. Ihre Vereinigung" (Zusammenkommen) „macht das Entstehen," — d. h. von einem existirenden Dinge, das für die Sinne ist, — „die Auflösung und Trennung das Vergehen." Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. „Die Thätigkeit und Passivität besteht darin, daß sie sich berühren: aber ihre Berührung

*) *Band I, Seite* 261.

ist nicht, daß sie Eins werden; denn aus dem, was wahrhaft" — abstrakt — „Eins ist, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft" — abstrakt — „Viel ist, Eins." Oder: „Sie sind in der That weder passiv noch thätig," sie bleiben immer durchs Leere getrennt. Denn, als thätig und passiv, sind sie auf einander bezogen; — d. h. sie sind Eins mit einander, und sie sind nicht absolut Viele, d. h. in ihrer Vielheit an und für sich Seyende. Sondern die Beziehung und Trennung, das Verhältniß der Aktivität und „Passivität ist allein das Leere," — ein rein Negatives für sie, d. h. das ihnen Fremde; ihre Beziehung ist etwas Anderes, als sie. So z. B. wenn ich zähle, Ein Geldstück, zwei, drei u. s. f.: so ist dieß weder eine Thätigkeit dieser Stücke, noch ein Leiden; sie bleiben, was sie sind, es ist keine Beziehung derselben. Die Atome sind also, selbst bei der erscheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt von einander durch das Leere. Dieß Leere ist auch das Princip der Bewegung, die Atome bewegen sich im Leeren; und dieß ist gleichsam eine Sollicitation von ihnen, dieses Leere zu erfüllen, es zu negiren. Dieß sind ihre Sätze. *)

Wir sehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieser Gedanken sind; denn wo von Beziehung die Rede seyn sollte, treten wir heraus aus ihnen. α) Erstlich das Gedachte ist, wie schon erinnert, das Seyn und Nichtseyn, und vorgestellt als Verschiedene in Beziehung auf einander (denn an sich haben sie keine Verschiedenheit), das Volle und Leere, — das für das Bewußtseyn gesetzte Seyn und Nichtseyn. β) Das Volle aber hat ebenso wohl die Negativität an ihm selbst, es ist als Fürsichseyenden ein Anderes, für sich ausschließend Anderes; es ist Eins, und unendlich viele Eins. Das Leere ist aber nicht das Ausschließende, sondern die reine Kontinuität; — Eins und Kontinuität sind die Gegensätze. γ) Beide nun so fixirt, so ist

*) Aristot. de gener. et corrupt. I, 8.

für die Vorstellung nichts annehmlicher, als in der seyenden Kontinuität die Atome schwimmen zu lassen, — sie bald getrennt, bald vereinigt werden —; so daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Synthesis ist, die nicht durch die Natur des Vereinten bestimmt ist, sondern worin im Grunde diese an und für sich Seyenden noch getrennt bleiben, — keine Beziehung derselben an ihnen selbst, Besonderung.

Dieß ist aber ein ganz äußerliches Verhalten, Selbstständige werden verbunden mit Selbstständigen, bleiben selbstständig; und so ist es nur eine mechanische Vereinigung. Alles Lebendige, Geistige u. s. f. ist so nur zusammengesetzt; und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung ist daher bloß Vereinigung. Hier zeigt sich gleich die ganze Dürftigkeit. Auch in neuerer Zeit, besonders durch Gassendi, ist diese Vorstellung von Atomen erneuert worden. Aber die Hauptsache ist, daß so wie man diese Atomen, molécules, kleine Theile u. s. f. als selbstständig bestehen läßt, die Vereinigung nur mechanisch wird; die Vereinigten bleiben einander äußerlich, das Band ist nur äußerlich, — eine Zusammensetzung.

So dürftig diese Vorstellung ist, so dürfen wir doch dieß nicht hinzufügen, was zum Theil die Vorstellung neuerer Zeiten hinzufügt, daß einmal in der Zeit so ein Chaos gewesen sey, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann nachher so sich verbunden und geordnet haben, daß dadurch diese Welt herausgekommen sey; sondern es ist noch jetzt und immer, daß das Ansichseyende das Leere und das Volle ist. Gerade dieß ist die befriedigende Seite, welche die Naturforschung in solchen Gedanken gefunden, daß darin das Seyende in seinem Gegensatze als Gedachtes und entgegengesetzt Gedachtes ist, hiermit als an und für sich Seyendes. Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber. Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund

für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur von einem Anderen als erschaffen und erhalten vorgestellt wird, so wird sie vorgestellt, als nicht an sich seyend, ihren Begriff außer ihr zu haben; d. h. sie hat einen ihr fremden Grund, sie als solche hat keinen Grund, sie ist nur aus dem Willen eines Anderen begreiflich, — wie sie ist, ist sie zufällig, ohne Nothwendigkeit und den Begriff an ihr selbst. In der Vorstellung der Atomistik aber ist die Vorstellung des Ansich der Natur überhaupt, d. h. der Gedanke findet sich selbst in ihr; und dieß ist das Erfreuliche für den Begriff, eben sie zu begreifen, es als Begriff zu setzen. In den abstrakten Wesen hat die Natur den Grund an ihr selbst, ist einfach, für sich. Das bestimmte, Einem entgegengesetzte oder als dem Bewußtseyn entgegengesetzte sinnliche Seyn muß einen Grund haben: die Ursache ist das Entgegengesetzte; der Grund die Einheit dieser Entgegengesetzten, — ihre eigene Bestimmung. Das Atom und das Leere sind einfache Begriffe. Mehr als dieß Formelle aber, — daß überhaupt ganz allgemeine einfache Principe, der Gegensatz des Eins und der Kontinuität aufgestellt ist, daß der Gedanke sich darin, in der Natur findet, oder das Wesen ein Gedachtes an sich ist, — ist nicht darin zu sehen und zu finden.

Wenn wir von einer weiteren, reicheren Naturansicht ausgehen, und fordern, daß aus der Atomistik auch sie begreiflich werde: so ist die Befriedigung sogleich aus; man sieht sogleich das Inkonsequente, das Nichthinreichende, irgend damit weiter zu kommen. Aber an sich ist sogleich über diese Gedanken hinauszugehen. Der Gegensatz der Kontinuität und Nichtkontinuität ist der erste; aber es sind Momente des reinen Gedankens, über die er sogleich hinausgehen muß. Denn eben diese Negativen, die Eins, sind nicht an und für sich; die Atome sind ununterscheidbar, gleich an sich, oder ihr Wesen ist als reine Kontinuität gesetzt, — sie fallen vielmehr unmittelbar in Einen Klumpen zusammen. Die Vorstellung hält sie wohl aus einander, giebt

ihnen ein sinnlich vorgestelltes Seyn; aber sind sie gleich, so sind sie reine Kontinuität, — dasselbe was das Leere ist.

Aber das, was ist, ist konkret, bestimmt. Woher kommt nun diese Bestimmtheit her, wie Farbe, Gestalt? Das ist ganz etwas Aeußerliches und Zufälliges. Die bestimmte Verschiedenheit vermißt man; das Eins, als das Fürsichsehende, verliert alle Bestimmtheit. Nimmt man verschiedene Materien an, elektrischen, magnetischen, Licht-Stoff, mechanisches Drehen der molécules: so ist man α) ganz unbekümmert um Einheit; β) sagt nie ein vernünftiges Wort über den Uebergang der Erscheinungen, — nur Tautologien.

3. Leucipp und Demokrit wollten weiter gehen; so tritt Beziehung ein, d. h. das Aufheben dieser Atome, ihres Anundfürsichseyns. Es soll eine Pflanze erklärt werden. Woher kommt die Bestimmung? Wie will man die Unterschiedenheit aus diesen Principien auffassen? (Im Politischen kommt sie vom einzelnen Willen.) Bei Leucipp ist nun das Bedürfniß eines bestimmteren Unterschiedes, als dieses oberflächlichen der Vereinigung und Trennung eingetreten; er hat ihn dadurch zu machen gesucht, daß er mehr Bestimmungen an den Atomen setzt. Sie werden eben deswegen als ungleich gesetzt, und zwar ihre Verschiedenheit ebenso unendlich. „Diese Verschiedenheit" hat Leucipp näher „auf dreierlei Weise" zu bestimmen versucht. Aristoteles*) führt an: „Er habe gesagt, die Atome sehen verschieden α) nach der Gestalt, wie A von N; β) durch die Ordnung" (Ort), „wie AN oder NA; γ) durch die Stellung," ob sie aufrecht stehen, oder liegen, „wie Z, N. Daher sollen alle Unterschiede kommen." Wir sehen, dieß sind ebenso wieder äußere Beziehungen, gleichgültige Bestimmungen. Gestalt, Ordnung und Lage sind unwesentliche Verhältnisse, — Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst betreffen, sondern deren Einheit und

*) Metaph. I, 4.

Beziehung nur in einem Anderen ist; — Indifferente, nicht durch den Begriff, sein Wesen Bezogene, das gleichgültige Seyn derselben. Für sich ist dieser Unterschied schon inkonsequent. Die Atome sind das ganz einfache Eins, von Gestalt, Ordnung kann da nicht die Rede seyn; sie sind einander vollkommen gleich, einer solchen Verschiedenheit gar nicht fähig, also ist ihre Stellung kein Unterschied. Diese Bestimmungen sind für sich sehr dürftig. Es ist Zurückführen des Sinnlichen auf wenige Bestimmungen; aber das Sinnliche ist als selbstständig angenommen, — in Materien.

Aristoteles *) sagt von Leucipp, „er wollte den Gedanken der Erscheinung und sinnlichen Wahrnehmung näher bringen," indem er das Nichts ebenso als seyend behauptete, wie das Seyn, und dieß ist nothwendig im Begriffe; „und er stellte dadurch die Bewegung, Entstehen und Untergehen als an sich seyend vor," — Werden, das für die sinnliche Anschauung ist, ist auch an sich, als eine Trennung und Vereinigung der Atome, des Einfachen, an und für sich Seyenden. Aber sie ist so in der That nicht an den Atomen selbst, sondern ein ihnen Fremdes; weil diese rein Selbstständige sind, ihr Wesen nicht der Proceß ist. Aber wenn er nun weiter geht und das Atom auch als an sich gestaltet vorstellt: so bringt er das Wesen wohl der sinnlichen Anschauung auch so näher, aber nicht dem Begriffe. Es muß wohl zur Gestaltung fortgegangen werden, aber dahin ist noch ein weiter Weg von der Bestimmung der Kontinuität und der Diskretion.

Leucipp schränkt die fernere Bestimmung hierauf ein, alle anderen Unterschiede sollen aus diesen begriffen werden. So finden wir Bestimmung der Gestalt angeführt. Aristoteles **)

---

*) De gener. et corrupt. I, 8.

**) De sensu c. 4. *Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν. . τὰ ἴδια εἰς ταῦτα ἀνάγουσιν· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι τὸ δὲ λεῖον.*

sagt: „Demokrit und die meisten anderen alten Philosophen sind, wenn sie von dem Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen; denn sie reduciren Alles auf den Tastsinn.“ Alle sinnlichen Eigenschaften „werden zurückgeführt auf Gestalt,“ auf die verschiedene Verbindung von molécules, die etwas zu einem „Schmeckbaren,“ Riechbaren macht. Weiß und schwarz sind so verschieden, seyen dieses, sagen sie: „Das Schwarze sey das Rauhe, das Weiße das Glatte;“ — ein Versuch, der auch in der Atomistik der neueren Zeit gemacht ist. Es ist der Trieb der Vernunft, nur die Weise ist falsch; so ein Arrangement der molécules, ist eine ganz nichtssagende, unbestimmte Allgemeinheit. Dieses materielle Princip ist mechanisch; die Franzosen, von Descartes aus, stehen auf dieser Seite. Alles Konkrete ist nur äußerliche Zusammensetzung, es ist keine immanente Bestimmtheit vorhanden; der Uebergang zu weiteren als mechanischen Bestimmungen macht sich nicht, oder zeigt sich als dürftig, platt und kahl. In diesen Bestimmungen dieser Philosophie liegt die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen — primären und sekundären — Eigenschaften; von denen jene darauf sich bezogen, daß die Materie selbstständig, und daß sie schwer sey.

Wir finden näher, daß Leucipp aus diesen Principien des Atomen und des Leeren eine Konstruktion der Welt gewagt hat, die sonderbar erscheinen kann. Wie nun Leucipp mit diesen armen Bestimmungen weiter gegangen, und indem er diese Gedanken als die absoluten nahm, nicht über diese Bestimmungen hinauskam, und doch das Ganze der Welt damit vorstellte, — eine ebenso leere Vorstellung, — davon giebt uns Diogenes Laertius *) einen Bericht, der geistlos genug aussieht, aber die Natur der Sache erlaubte nicht viel Besseres. Es ist damit

*) Libr. IX, §. 31 — 33.

weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieser Vorstellung daraus zu ersehen.

Nämlich: „Die Atome durch die Diskretion des Unendlichen treiben sich“ (es tritt Repulsion der Atome ein), „verschieden an Gestalt, in das große Leere,“ — „durch den Widerstand gegen einander (ἀντιτυπία) und eine erschütternde, schwingende Bewegung (παλμός)“ *) —; „hier zusammengehäuft, machen sie Einen Wirbel (δίνην), wo sie zusammenstoßend, und auf mannigfaltige Weise sich kreisend, die gleichen zu den gleichen zusammen geschieden werden. Da sie aber, wenn sie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin sich bewegen könnten: so gehen die feineren in das äußere Leere, gleichsam herausspringend, die übrigen bleiben bei einander, und verwickelt laufen sie gegen einander zusammen, und machen das erste runde System. Dieß steht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in sich enthält; indem diese, der Mitte entgegenstrebend, eine Wirbelbewegung machen: so wird diese umgebende Haut fein, indem nach dem Zuge des Wirbels die kontinuirlichen zusammenlaufen. Auf dieselbe Art entsteht dann die Erde, indem die in die Mitte geführten zusammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut ist, wird wieder durch den Anflug der äußeren Körper vermehrt; und da sie sich eben im Wirbel bewegt, reißt sie alles an sich, was sie berührt. Die Verbindung einiger macht wieder ein System, zuerst das feuchte und schlammigte, alsdann das ausgetrocknete und kreisende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollende sich so die Natur der Gestirne. Der äußerste Kreis ist die Sonne, der innere der Mond,“ u. s. f.

Dieß ist eine leere Darstellung. Es ist weiter kein Interesse in diesen trüben verworrenen Vorstellungen der Kreisbewegung und

---

*) *Plut. de plac. phil. I, 26; Stob. Ecl. Phys. c. 20. p. 394; Tennemann I, 278.*

dessen, was später Anziehen und Abstoßen genannt worden ist; womit nicht weit zu kommen ist. Differente Bewegung ist als Wesen der Materie gesetzt; das Princip, wodurch die Atome sich bewegen, ist so das Leere, das Negative gegen das Affirmative. Das Princip und der Fortgang desselben ist hoch zu achten; aber so wie damit an das Konkrete gegangen wird, zeigt sich die Dürftigkeit für diese konkreten weiteren Bestimmungen.

3. Demokrit.

Demokrit ist zuverlässiger aus Abdera (in Thracien, am ägäischen Meere), der in späteren Zeiten wegen ungeschickter Handlungen so berüchtigten Stadt. Er ist, wie es scheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.), oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren; Einige lassen ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren werden. *) Er ist — Diogenes Laertius **) giebt es an — vierzig Jahre jünger als Anaxagoras (wenn er nicht Ol. 71 geboren, sondern Ol. 80), lebte noch zu Sokrates Zeiten, und ist selbst jünger als dieser. Sein Verhältniß zu den Abderiten ist viel besprochen worden; und viele schlechte Anekdoten werden darüber von Diogenes Laertius erzählt. Er ist bekannt, weil er sich von seinen Mitbürgern zurückzog. Er war sehr reich; sein Vater soll den Xerxes auf seinem Zuge nach Griechenland bewirthet haben. ***) Es wird von ihm berichtet, daß er sein ansehnliches Vermögen auf Reisen nach Aegypten und in das innere Morgenland verwandt habe; doch das Letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben; †) und wenn ein attisches Talent von etwa 1000 — 1200 Thaler darunter gemeint wäre, so hätte er allerdings damit schon weit kommen können. Daß er ein Freund

*) *Diog. Laërt. IX*, § 41; *Tennemann Band I, S.* 415.
**) Diog, Laërt. IX, §. 34.
***) *Valer. Maxim. VIII*, 7; *extern.* 4.
†) *Diog. Laërt. IX*, §. 35 — 36.

und Schüler Leucipp's gewesen, wird einstimmig berichtet; wo sie aber zusammen gewesen, ist nicht berichtet. „Nachdem er von seinen Reisen in sein Vaterland zurückgekommen, lebte er sehr eingezogen" (war verachtet von den Abderiten), „da er sein ganzes Vermögen verzehrt hatte; wurde aber von seinem Bruder aufgenommen, und gelangte zu hoher Verehrung bei seinen Landsleuten" — nicht durch seine Philosophie, sondern — „durch einige Weissagungen. Nach dem Gesetze konnte der, welcher sein väterliches Vermögen durchgebracht hatte," kein ehrliches Begräbniß erhalten, d. h. „nicht in den väterlichen Begräbnißort aufgenommen werden. Um nun der Verläumdung und der übeln Nachrede" — als ob er sein Vermögen durch Liederlichkeit verschwendet — „keinen Raum zu geben, habe er den Abderiten sein Werk *Διάκοσμος* vorgelesen. Und diese haben ihm dafür ein Geschenk von 500 Talenten gemacht, seine Bildsäule öffentlich aufstellen lassen, und ihn mit großem Pompe begraben, nachdem er, bei 100 Jahr alt, gestorben." *) Daß dieß auch ein Abderitenstreich gewesen sey, dafür haben es die wenigstens nicht angesehen, welche uns diese Erzählung hinterlassen haben.

Es ist schon erinnert worden, daß Demokrit ganz das leucippische System aufnahm. Er sagte: „Nach der Meinung (*νόμῳ*) ist Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süßes und Bitteres; nach der Wahrheit (*ἐτεῇ*) nur die Untheilbaren und das Leere." **) Es wird freilich berichtet, daß er des Leucipp Gedanken mehr ausgebildet habe; es ist uns zwar darüber Einiges aufbehalten, das aber keiner Anführung werth ist.

„Die Seele sey kugelförmige Atome." ***) Wir sehen näher, daß er sich auf das Verhältniß des Bewußtseyns eingelassen:

---

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 39.

**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 135.

***) Aristot. De anima I, 2: *ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν λέγει.*

unter Anderem, daß er sich auf die Erklärung des Ursprungs der Empfindungen eingelassen; und daß bei ihm die Vorstellungen anfangen, daß von den Dingen gleichsam feine Oberflächen sich ablösen, die in die Augen und Ohren hereinfließen u. s. f. *) Sonst wie, — da Figur, Ordnung und Lage (Gestalt überhaupt) die einzige Bestimmung des Ansichseyenden ist, — diese Momente doch als Farbe, und unterschiedene Farbe u. s. f. empfunden werden, — darüber ist nichts gesagt. Es ist darin nichts zu sehen, als: α) daß die Wirklichkeit ihr Recht hier behält, statt Andere nur von Täuschung sprechen; und β) daß das Bestreben der Vernunft eigentlich dahin geht, die Erscheinung, das Wahrgenommene zu begreifen.

So viel sehen wir, daß Demokrit den Unterschied der Momente des Ansich und des Füranderesseyn bestimmter ausgesprochen hat. Denn an sich ist nur das Leere und Untheilbare und ihre Bestimmungen, für ein Anderes aber ist gleichgültiges, differentes Seyn, die Wärme u. s. f. Aber es ist damit auch zugleich dem schlechten Idealismus Thor und Thür aufgethan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu seyn meint, wenn er es aufs Bewußtseyn bezieht, und von ihm nur sagt, es ist meine Empfindung, mein. Damit ist die sinnliche Einzelnheit zwar in der Form des Seyns aufgehoben, aber es bleibt noch dieselbe sinnliche Vielheit; es ist eine sinnliche begriffslose Mannigfaltigkeit des Empfindens gesetzt, in der keine Vernunft ist, und um welche sich dieser Idealismus weiter nicht bekümmert.

F. Anaxagoras. **)

Hier fängt erst an ein Licht aufzugehen (es ist zwar noch schwach): Der Verstand wird als das Princip anerkannt. Von

---

*) *Plut. de plac. phil. IV*, 8.

**) Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae 1827.

Anaxagoras sagt schon Aristoteles: *) „Der aber, der sagte, daß die Vernunft, wie in dem Lebenden, so auch in der Natur, die Ursache ist der Welt und aller Ordnung, ist wie ein Nüchterner erschienen, gegen die vorher ins Blinde (εἰκῇ) sprachen." Die Philosophen vor Anaxagoras, sagt Aristoteles, **) „sind den Fechtern, die wir Naturalisten nennen, zu vergleichen. Wie diese oft sich in ihrem Herumtummeln gute Stöße thun, aber nicht nach der Kunst, so scheinen auch diese Philosophen kein Bewußtseyn über das zu haben, was sie sagen." Dieß Bewußtseyn hat zuerst Anaxagoras gehabt, indem er sagt, der Gedanke ist das an und für sich seyende Allgemeine, der reine Gedanke ist das Wahre. Anaxagoras ist wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen; aber auch sein Stoß geht noch ziemlich ins Blaue hinein.

Als Principe haben wir gesehen das Seyn, das Werden, das Eins, es sind Gedanken, allgemeine, nichts Sinnliches, auch nicht Vorstellungen der Phantasie; der Inhalt, die Theile desselben aber sind genommen aus dem Sinnlichen, es sind Gedanken in irgend einer Bestimmung. Anaxagoras nun sagt, das Allgemeine — nicht Götter, sinnliche Principien, Elemente, noch Gedanken, die wesentlich als bestimmte sind (Reflexionsbestimmungen), sondern der Gedanke selbst, an und für sich, das Allgemeine ohne Gegensatz, Alles in sich befassend, ist die Substanz. Hierbei müssen wir uns nicht den subjektiven Gedanken vorstellen; wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewußtseyn ist. Hier ist dagegen der ganz objektive Gedanke gemeint, das Allgemeine, der thätige Verstand; wie wir sagen, es ist Verstand, Vernunft in der Welt, auch in der Natur, — oder wie wir von Gattungen in der Natur sprechen, sie sind das Allgemeine. Ein Hund ist ein Thier, dieß ist

*) Metaphys. I, 3.
**) Metaphys. I, 4.

seine Gattung, sein Substantielles; — er selbst ist dieß. Dieß Gesetz, dieser Verstand, diese Vernunft ist selbst immanent in der Natur, ist das Wesen der Natur; sie ist nicht von außen formirt, wie die Menschen einen Stuhl machen. Der Tisch ist auch vernünftig gemacht, aber es ist ein äußerlicher Verstand diesem Holze. Aber diese äußere Form, die der Verstand seyn soll, fällt uns beim Sprechen vom Verstande sogleich ein. Hier aber ist der Verstand, das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenstandes selbst ist. Dieß ist das Princip. Bisher hatten wir Gedanken, jetzt ist es der Gedanke selbst, der zum Princip gemacht ist.

Der *νοῦς* ist nicht denkendes Wesen draußen, das die Welt eingerichtet; so ist der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben, ihm alles philosophische Interesse benommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen, ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes sogenanntes Wesen ist kein Gedanke mehr, ist ein Subjekt. Das wahrhaft Allgemeine ist nicht abstrakt, gerade das Allgemeine (Gute, Schöne, Zweck) dieß: in und aus sich selbst das Besondere an und für sich zu bestimmen, — nicht äußerlicher Zweck.

Vor seiner Philosophie haben wir seine Lebensumstände zu betrachten. Mit ihm sehen wir die Philosophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinasien oder Italien der Sitz der Philosophie gewesen. Anaxagoras selbst ein Kleinasiate lebte vorzüglich in Athen, das, wie das Haupt der griechischen Macht, so jetzt auch der Sitz und Mittelpunkt der Künste und der Wissenschaften war.

Anaxagoras lebte in der großen Zeit zwischen den medischen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles. Er fällt in die schönste Zeit des griechischen athenischen Lebens, und berührt noch den Untergang, — oder vielmehr den Uebergang in den Untergang, in das Sterben des schönen athenischen Lebens. Die

Schlacht bei Marathon ist in der 72., die bei Salamis in der 75. Olympiade; in der 81. (456 v. Chr.) kam Anaxagoras nach Athen.

Anaxagoras, Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, ist früher als Demokrit und dem Alter nach ebenso als Empedokles, doch mit diesen überhaupt, wie mit Parmenides gleichzeitig; er ist so alt als Zeno. Seine Vaterstadt ist Klazomenä in Lydien, nicht sehr weit von Kolophon und dann Ephesus, auf einer Landenge, die eine große Halbinsel mit dem festen Lande zusammenhängt. *)

Anaxagoras schließt diese Periode, nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Ansicht vom genealogischen Uebergehen der Principe von Lehrer auf Schüler, weil er aus Jonien war, oft als ein Fortsetzer der ionischen Schule, als ionischer Philosoph vorgestellt; denn Hermotimus von Klazomenä war sein Lehrer. **) Auch wird er zu diesem Behufe zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, dessen Geburt aber in Ol. 55 — 58 gesetzt wird, also ein funfzehn Olympiaden (d. h. ein 60 Jahre) früher.

Sein Leben besteht kurz darin, daß er sich auf das Studium der Wissenschaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, viele Reisen machte und zuletzt nach Einigen im dreißigsten, wahrscheinlicher im fünfundvierzigsten Jahre seines Alters nach Athen kam. ***) Er kam am Günstigsten, in der blühendsten Zeit der Stadt dahin; Perikles stand an der Spitze des Staats und erhob ihn zum höchsten Glanze, das ist der Silberblick des athenienſischen Lebens. Perikles suchte den Anaxagoras auf und lebte mit ihm in sehr vertrautem Umgang. †) Athen hatte damals den Kulminationspunkt seiner schönen

---

*) *Diog. Laërt. II*, §. 6 — 7.

**) *Arist. Metaphys. I*, 3.

***) *Diog. Laërt. II*, §. 7; *Tennemann I*, 300.

†) *Plutarch. in Pericle c.* 4.

Größe erreicht; besonders ist der Gegensatz von Athen und Lacedämon in dieser Zeit interessant. Athen und Lacedämon waren die beiden griechischen Nationen, die um die erste Stelle in Griechenland miteinander wetteiferten. Athens ist im Gegensatze Lacedämons zu erwähnen, — der Principien dieser berühmten Staaten. Keine Kunst und Wissenschaft war bei den Lacedämoniern. Daß Athen der Sitz der Wissenschaften und schönen Künste war, hatte es der Eigenthümlichkeit seiner Verfassung und seines ganzen Geistes zu danken.

Lacedämon ist ebenso seiner Verfassung nach hochzuachten. Die Lacedämonier hatten den strengen dorischen Geist durch ihre konsequente Verfassung geordnet; — eine Verfassung, worin der Hauptzug ist, daß die Individualität, alle persönliche Besonderheit dem Allgemeinen, dem Zwecke des Staats, dem Leben des Staats untergeordnet ist, oder vielmehr aufgeopfert war: Daß das Individuum das Bewußtseyn seiner Ehre, Gültigkeit u. s. f. nur in dem Bewußtseyn der Thätigkeit, des Lebens, des Handelns für den Staat hat. Ein Volk von solcher gediegenen Einheit, worin Wille des Einzelnen eigentlich ganz verschwanden ist, machte einen unüberwindlichen Zusammenhang aus; und Lacedämon wurde deswegen an die Spitze der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den trojanischen Zeiten bei den Argivern sahen.

Dieß ist ein großes Princip, was in jedem wahrhaften Staate seyn muß, was aber bei den Lacedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben ist; diese Einseitigkeit ist von den Athenäern gemieden und dadurch sind sie größer geworden. In Lacedämon war die Eigenthümlichkeit, Persönlichkeit, Individualität nachgesetzt, und so, daß das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung, Aeußerung haben konnte; — sie war nicht anerkannt, daher nicht in Uebereinstimmung gebracht, nicht in Einheit gesetzt mit dem allgemeinen Zweck des Staats. Dieses allgemeine Leben, dieß Aufheben des Rechts der Besonderheit,

der Subjektivität, ging bei den Lacedämoniern sehr weit; und wir finden dasselbe Princip in Plato's Republik auf seine Weise.

Aber das Allgemeine ist nur lebendiger Geist, insofern das einzelne Bewußtseyn sich als solches in ihm findet, — das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Seyn des Individuums, die Substanz nur, ausmacht, sondern das bewußte Leben. Wie die Einzelnheit, die von dem Allgemeinen sich trennt, unmächtig ist und zu Grunde geht: ebenso kann die einseitige allgemeine, die seyende Sitte der Individualität nicht widerstehen. Der lacedämonische Geist, der auf die Freiheit des Bewußtseyns nicht gerechnet und dessen Allgemeines sich von ihr isolirt hatte, mußte sie deswegen als dem Allgemeinen entgegengesetzt hervorbrechen sehen. Und wenn wir zuerst als Befreier Griechenlands von seinen Tyrannen die Spartaner auftreten sehen, denen selbst Athen die Verjagung der Nachkommen des Pisistratus verdankt: so geht ihr Verhältniß zu ihren Bundesgenossen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über, und im Inneren, im Staate ebenso in eine harte Aristokratie, — so wie die festgesetzte Gleichheit des Eigenthums (oder Bestimmtheit des Eigenthums, daß bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichthums verbannt würde) in eine Habsucht über, die dem Allgemeinen entgegen brutal und niederträchtig wurde.

Dieß wesentliche Moment der Besonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht gesetzlich, sittlich (moralisch zunächst) gemacht, erscheint als Laster. Alle Momente der Idee sind vorhanden in einer vernünftigen Organisation; ist Leber isolirt als Galle, so würde sie darum nicht mehr und nicht weniger thätig seyn, — aber als feindlich, sie zeigte sich als vom Körper, der leiblichen Oekonomie sich isolirend.

Den Athenienfern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geistes, zu ihrer Verfassung ge-

macht, sondern auch der Individualität ihren Spielraum gegeben, dem Volke (nicht Ephoren) die Staatsgewalt anvertraut, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm, und so in Wahrheit ein freies Volk wurde. Der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, sein Bewußtseyn und Thun im Ganzen; Ausbildung des freien Bewußtseyns muß sich darin finden.

Bei den Athenienſern war auch Demokratie, und reinere Demokratie, wie in Sparta. Jeder Bürger hatte sein substantielles Bewußtseyn in der Einheit mit den Gesetzen, mit dem Staate; aber zugleich war der Individualität, dem Geiste, dem Gedanken des Individuums frei gelassen, sich zu gewähren, zu äußern, zu ergehen. So sehen wir in diesem Princip die Freiheit der Individualität in ihrer Größe auftreten. Das Princip der subjektiven Freiheit erscheint zunächst noch verbunden, in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der griechischen Sittlichkeit, des Gesetzlichen, selbst mit der Mythologie; und so brachte es in seinem Ergehen, indem der Geist, das Genie seine Konceptionen frei ausgebähren konnte, diese großen Kunstwerke der bildenden schönen Künste und die unsterblichen Werke der Poesie und Geschichte hervor. Das Princip der Subjektivität hatte insofern noch nicht die Form angenommen, daß die Besonderheit als solche freigelassen, auch der Inhalt ein subjektiv besonderer, — wenigstens im Unterschiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Gesetzen seyn sollte. Wir sehen also nicht, besonders modificirte Einfälle haben; sondern den großen, sittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in diesen Werken für das Bewußtseyn zum Gegenstande gemacht, vor das Bewußtseyn überhaupt gebracht. Wir werden später sehen die Form der Subjektivität für sich frei werden, und in den Gegensatz treten gegen das Substantielle, die Sitte, die Religion, das Gesetz.

Die Grundlage von diesem Principe der Subjektivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, sehen wir im Anara-

goras. Er lebte etwas früher wie Sokrates, aber sie kannten sich noch. Er kam in dieser Zeit, deren Princip eben angegeben ist, nach Athen.

Athen, nach den persischen Kriegen, unterwarf sich den größten Theil der griechischen Inseln, so wie eine Menge Seestädte in Thracien und sonst weiter hinein ins schwarze Meer. In diesem edlen, freien, gebildeten Volke der Erste des Staats zu seyn, — dieß Glück wurde Perikles; und dieser Umstand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität so hoch, als wenige Menschen gesetzt werden können. Von allem, was groß unter den Menschen ist, ist die Herrschaft über den Willen der Menschen, die einen Willen haben, das Größte: denn diese herrschende Individualität muß wie die allgemeinste, so die lebendigste seyn; — ein Loos für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr giebt. Die Größe seiner Individualität war ebenso tief als durchgebildet, ebenso ernst (er hat nie gelacht), als energisch und ruhig; *) Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles sind uns bei Thucydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu setzen giebt. Unter Perikles findet sich die höchste Ausbildung des sittlichen Gemeinwesens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und im Allgemeinen gehalten ist. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat selbstständig in sich organisirt ist. Indem das Wesen des athenischen Staats der allgemeine Geist, der Religionsglaube an dieß ihr Wesen war: so verschwindet mit dem Verschwinden dieses Glaubens das innere Wesen des Volks, da der Geist nicht als Begriff, wie in unseren Staaten, ist. Der rasche Uebergang hierzu ist der *νοῦς*, die Subjektivität, als Wesen, Reflexion in sich, — nicht Abstraktion.

---

*) *Plutarch. in Pericle c.* 5.

Athen war der Sitz, ein Kranz von Sternen der Kunst und Wissenschaft. Wie sich die größten Künstler in Athen sammelten, — ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten: Aeschylus, Sophokles, Aristophanes, Thucydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinasiaten. Kleinasien selbst fiel unter die Herrschaft der Perser, und mit dem Verluste ihrer Freiheit starb auch die Philosophie bei ihnen aus.

Anaxagoras lebte in dieser Zeit in Athen, ein Freund des Perikles, ehe dieser mit Staatsgeschäften sich beschäftigte. Aber es wird auch gesagt, er sey in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachlässigt habe, — die Lampe nicht mit Oel versehen, die ihn erleuchtet. *)

Wichtiger ist, daß Anaxagoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philosophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme. Es tritt Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen poetisch religiöse Ansicht ein. Bestimmt wird erzählt, **) Anaxagoras habe die Sonne, die Sterne für glühende Steine gehalten (es wird ihm auch, nach Anderen, ***) Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein Wunder — Omen — ausgegeben, auf natürliche Weise erklärt zu haben); es steht damit in Verbindung, daß er es vorausgesagt haben soll, daß am Tage von Aegos Potamos, wo die Athener gegen Lysander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein vom Himmel fiel. †)

Ueberhaupt konnte schon bei Thales, Anaximander u. s. f. die Bemerkung gemacht werden, daß sie Sonne, Mond, Erde und Gestirne zu Dingen machten, und sie auf verschiedene Weise vorstellten, — Vorstellungen, die übrigens keine weitere Beach-

---

*) *Plut. in Pericle c. 16.*
**) *Diog. Laërt. II, §. 12.*
***) *Plutarch. in Pericle c. 6.*
†) *Diog. Laërt. II, §. 10; Plut. in Lysandro c. 12.*

tung verdienen; denn diese Seite gehört eigentlich der Bildung. Alle ihre Vorstellungen von solchen Gegenständen enthalten das Gemeinschaftliche, daß die Natur durch sie entgöttert worden. Sie vertilgten die poetische Ansicht der Natur, die allem, was sonst jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfinden, und, wenn man will, ein Seyn überhaupt nach Weise des Bewußtseyns zuschrieb. Diese poetische Ansicht zogen sie in die prosaische herab. Die Sonne wird als materielles Ding genommen, wie wir sie dafür halten, ist nicht mehr lebendiger Gott; diese Gegenstände sind uns bloße Dinge, dem Geiste äußerliche, geistlose Gegenstände. Dinge kann man herleiten von Denken. Dieß Denken thut wesentlich, daß es solche Gegenstände, Vorstellungen davon, die man göttlich, poetisch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, — sie herabsetzt zu dem, was man natürliche Dinge nennt. Denn im Denken weiß der Geist sich als das wahrhaft Seyende, Wirkliche. Denken ist die Identität seiner und des Seyns; für den Geist setzt sich im Denken das Ungeistige, Aeußerliche zu Dingen herab, zum Negativen des Geistes.

Der Verlust jener Ansicht ist nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, schöner Glaube, unschuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geistes verloren gegangen wäre. Unschuldig und kindlich mag sie wohl seyn; aber die Vernunft ist eben das Herausgehen aus solcher Unschuld und Einheit mit der Natur. Sobald der Geist sich selbst erfaßt, für sich ist, muß er eben darum das Andere seiner sich als ein Negatives des Bewußtseyns entgegensetzen, — d. h. zu einem Geistlosen, zu bewußt- und leblosen Dingen bestimmen, — und erst aus diesem Gegenstande zu sich kommen. Es ist dieß diese Befestigung der sich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z. B. erzählen, daß die Argonauten die Felsen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheeren sich bewegt hätten, festgestellt haben. Ebenso befestigte die fortschreitende

Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen.

Dieser Uebergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewußtseyn der Athenienser. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, daß dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen, als er sonst gehabt hat. Darin liegen also die Spuren der wichtigen, nothwendigen Konversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewußtseyn seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äußerlich aus dem näheren Grunde begreiflich, daß die Athener auf Perikles eifersüchtig waren; daß die mit Perikles um den ersten Platz in Athen wetteiferten, und ihn nicht unmittelbar (öffentlich) anzutasten wagten, seine Lieblinge gerichtlich angriffen; und der Neid ihn durch die Anklage seines Freundes zu kränken suchte. So hatte man auch seine Freundin Aspasia zur Anklage gebracht; und der edle Perikles mußte, um sie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Thränen um ihre Lossprechung bitten. *) Das athenische Volk forderte in seiner Freiheit an seine Machthaber, denen es ein Uebergewicht zuließ, solche Akte, durch welche sie sich ebenso das Bewußtseyn ihrer Demüthigung vor dem Volke gaben; das Volk revangirte sich so für das Uebergewicht, welches die großen Männer hatten, übte selbst die Nemesis, und setzte sich in Gleichgewicht mit ihnen: so wie sie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtlosigkeit vor ihm darthaten.

Die Nachrichten über den Erfolg dieser Anklage des Anaxa-

*) *Plutarch. in Pericle c. 32.*

goras sind ganz widersprechend, und zweifelhaft; — wenigstens befreite ihn Perikles von der Verurtheilung zum Tode. Und entweder wurde er nach Einigen nur zur Verbannung verurtheilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt, und für ihn sprach und bat, der schon durch sein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte. Oder Andere sagen, er sey mit Hülfe des Perikles aus Athen geflohen, und wurde abwesend zum Tode verurtheilt, und das Urtheil nicht an ihm vollzogen. Oder Andere sagen, er sey freigesprochen worden; aber aus Verdruß über diese Anklage und Besorgniß ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlassen. Und im etlichen und 60. oder 70. Jahre sey er in Lampsakus in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) gestorben. *)

1. Der Zusammenhang seiner Philosophie mit den vorhergehenden ist: In Heraklit's Idee als Bewegung sind alle Momente absolut verschwindende; Empedokles ist Zusammenfassen dieser Bewegung in die Einheit, aber eine synthetische, ebenso Leucipp und Demokrit, — aber so, daß bei Empedokles die Momente dieser Einheit die seyenden Elemente des Feuers, Wassers u. s. f. sind, bei diesen aber reine Abstraktionen, an sich seyende Wesen, Gedanken; hierdurch aber ist unmittelbar die Allgemeinheit gesetzt, denn die Entgegengesetzten haben keinen sinnlichen Halt mehr. Die Einheit kehrt als allgemeine in sich zurück aus der Entgegensetzung (in dem Syntheftren ist das Entgegengesetzte noch getrennt von ihr für sich, nicht der Gedanke selbst das Seyn); — der Gedanke, als reiner freier Proceß in sich selbst, das sich selbst bestimmende Allgemeine, nicht unterschieden vom bewußten Gedanken. Im Anaxagoras thut sich ein ganz anderes Reich auf.

---

*) *Diog. Laërt. II*, §. 12 — 14; *Plutarch. in Pericle c.* 32; *Menagius ad Diog. Laërt. II*, §. 7.

Aristoteles *) sagt: „Anaxagoras hat erst diese Bestimmungen angefangen," — ist also der erste, der das absolute Wesen als Verstand oder Allgemeines aussprach, als Denken (nicht Vernunft). Aristoteles und dann Andere **) nach ihm führen das trockene Faktum an, daß ein Hermotimus auch aus Klazomenä dazu Veranlassung gegeben; aber „deutlich," bestimmt habe dieß Anaxagoras gethan. Damit ist dann wenig gedient, da wir weiter nichts erfahren von Hermotimus' Philosophie; viel mag es nicht gewesen seyn. Andere haben viel historische Untersuchungen über diesen Hermotimus angestellt. Dieser Name kommt noch einmal vor: α) Wir haben ihn schon angeführt in der Liste derer, von denen erzählt wird, daß Pythagoras, vor seinem Leben als Pythagoras, sie gewesen sey. β) Wir haben eine Geschichte von Hermotimus: er habe nämlich die eigene Gabe besessen, als Seele seinen Leib zu verlassen. ***) Dieß sey ihm aber am Ende schlecht bekommen; denn seine Frau, mit der er Händel hatte, und die sonst wohl wußte, wie es damit war, zeigte diesen von seiner Seele verlassenen Leib ihren Bekannten als todt, und er wurde verbrannt, ehe die Seele sich eingestellt hatte, die sich freilich wird verwundert haben. Es ist nicht der Mühe werth, zu untersuchen, was dieser alten Geschichte zu Grunde liegt, d. h. wie wir die Sache ansehen wollen; man könnte an Verzückung dabei denken. Wir haben eine Menge solcher Geschichten von alten Philosophen, wie von Pherecydes, Epimenides u. s. f.; daß dieser z. B. — (eine Schlafmütze) — sieben und funfzig Jahre geschlafen habe. †)

Das Princip des Anaxagoras war, daß er den νοῦς, Gedanken oder Verstand überhaupt als das einfache Wesen der

---

*) Met. I, 3: *φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων· αἴτιον δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.*

**) *Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 7.*

***) *Plin. hist. nat. VII, 53; Brucker. T. I, p. 493 — 494, not.*

†) *Diog. Laërt. I, §. 109.*

Welt, für das Absolute erkannt hat. Die Einfachheit des νοῦς ist nicht ein Seyn, sondern Allgemeinheit (Einheit). Allgemeines ist einfach, und von sich unterschieden, — aber so, daß der Unterschied unmittelbar aufgehoben wird, und diese Identität gesetzt, für sich ist; das Wesen nicht ein Scheinen in sich, Einzelnheit, — Reflexion an und für sich bestimmt, ist. Dieß Allgemeine für sich, abgetrennt, existirt rein nur als Denken. Es existirt auch als Natur, gegenständliches Wesen, — aber dann nicht mehr rein für sich, sondern die Besonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend; so Raum und Zeit z. B., das Ideellste, Allgemeinste der Natur als solcher. Aber es giebt keinen reinen Raum und Zeit und Bewegung, sondern dieß Allgemeine hat die Besonderheit unmittelbar an ihm, — bestimmter Raum, Luft, Erde; man kann keinen reinen Raum zeigen, so wenig als die Materie. Denken ist also dieß Allgemeine, aber rein für sich: Ich bin Ich, Ich = Ich. Ich unterscheide eins von mir, aber dieselbe reine Einheit bleibt; — nicht Bewegung, ein Unterschied, der nicht unterschieden, Fürmichseyn. Und in allem, was ich denke, wenn das Denken einen bestimmten Inhalt hat, so ist es mein Gedanke, — ich bin mir in diesem Gegenstande ebenso bewußt.

Dieß Allgemeine, so für sich Seyende, tritt aber ebenso dem Einzelnen — oder der Gedanke dem Seyenden — bestimmt gegenüber. Hier wäre nun die spekulative Einheit dieses Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie diese als absolute Einheit gesetzt ist; aber dieß wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, — den Begriff selbst zu begreifen. Den sich zu einem System realisirenden, als Universum organisirten Verstand, — diesen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten. Wie Anaxagoras den νοῦς erklärt, den Begriff desselben gegeben, giebt Aristoteles *) näher an: Das Allgemeine hat die zwei

*) De Anima I, 2.

Seiten α) reine Bewegung zu seyn, und β) das Allgemeine, Ruhende, Einfache. Es ist darum zu thun, das Princip der Bewegung aufzuzeigen, — daß dieß das Sichselbstbewegende, und dieß das Denken (als für sich existirend) ist. So Aristoteles. „*Νοῦς* ist ihm" (Anaxagoras) „dasselbe mit Seele." So unterscheiden wir Seele als das Sichselbstbewegende, unmittelbar Einzelne; aber, als einfach, ist der *νοῦς* das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen, der Zweck ist das erste Einfache (die Gattung ist Zweck), er ist das Erste, welches sich zum Resultate macht; — bei den Alten Gutes und Böses, d. h. eben Zweck als Positives und als Negatives.

Diese Bestimmung ist eine sehr wichtige; sie hatte auch bei Anaxagoras noch keine große Ausführung. Während die bisherigen Principien (Aristoteles unterscheidet zuerst Qualität, *ποιόν*, dann Materie und Stoff) stoffartig sind, außer dem herakli-tischen Proceß, der drittens Princip der Bewegung ist: so tritt viertens das Umweswillen, die Zweckbestimmung mit dem *νοῦς* ein. Dieß ist das in sich Konkrete. Aristoteles fügt nach der oben (S. 218) angeführten Stelle hinzu: „Nach diesen" (Joniern und Anderen) „und nach solchen Ursachen" (Wasser, Feuer u. s. f.), „da sie nicht hinreichend sind, die Natur der Dinge zu erzeugen (*γεννῆσαι*): sind die Philosophen von der Wahrheit selbst, wie schon gesagt, gezwungen worden, weiter zu gehen nach dem damit verbundenen Princip (*τὴν ἐχομένην ἀρχήν*). Denn daß auf Einer Seite Alles sich gut und schön verhalte, Anderes aber erzeugt werde, — dazu ist weder die Erde noch sonst ein Princip hinreichend, auch scheinen jene dieß nicht gemeint zu haben, noch macht es sich gut (*καλῶς ἔχει*), dem Selbstbewegen und dem Zufall (*αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ*) ein solches Werk zu überlassen." Gut und schön drückt den einfachen, ruhenden Begriff aus, Veränderung den Begriff in seiner Bewegung.

Mit diesem Principe kommen nun folgende Bestimmun-

gen herein: α) Verstand überhaupt ist die sich selbst bestimmende Thätigkeit; dieß fehlte bisher. Das Werden des Heraklit, was nur Proceß ist (εἱμαρμένη), ist noch nicht das sich selbstständig, unabhängig Bestimmende. In der sich selbst bestimmenden Thätigkeit ist zugleich enthalten, daß die Thätigkeit, indem sie den Proceß macht, sich erhält als das Allgemeine, Sichselbstgleiche. Das Feuer (der Proceß nach Heraklit) erstirbt; es ist Uebergang ins Andere, keine Selbstständigkeit. Es ist auch Kreis, Rückkehr zum Feuer; aber das Princip erhält sich in seinen Bestimmungen nicht. Es ist nur Uebergehen ins Entgegengesetzte gesetzt, — nicht das Allgemeine, welches sich in beiden Formen erhält. β) Bestimmung der Allgemeinheit liegt darin, wenn sie auch noch nicht förmlich ausgedrückt ist; es bleibt in der Beziehung auf sich in der Bestimmung. Darin liegt γ) Zweck, das Gute.

Ich habe schon neulich (S. 359) auf den Begriff des Zwecks aufmerksam gemacht. Wir dürfen dabei nicht bloß an die Form des Zwecks denken, wie er in uns, in den Bewußten ist. Wir haben einen Zweck; er ist meine Vorstellung, sie ist für sich, kann sich realisiren oder auch nicht. Es liegt im Zweck die Thätigkeit des Realisirens, wir vollführen diese Bestimmung; und das Producirte muß dem Zwecke gemäß seyn, — wenn man nicht ungeschickt ist, muß das Objekt nichts Anderes enthalten, wie der Zweck. Es ist ein Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität; ich bin unzufrieden mit meinem Zweck, daß er nur subjektiv ist; meine Thätigkeit ist, ihm diesen Mangel zu benehmen, und ihn objektiv zu machen. In der Objektivität hat sich der Zweck erhalten. Ich habe z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen, ich bin deshalb thätig; es kommt heraus das Haus, der Zweck ist darin realisirt.

Wir müssen aber nicht bei der Vorstellung von diesem subjektiven Zweck stehen bleiben, — wo beide, ich und der Zweck, selbstständig existiren, — wie wir dieß gewöhnlich thun.

Z. B. Gott, als weise, regiert nach Zwecken; da ist die Vorstellung, daß der Zweck für sich ist, in einem vorstellenden, weisen Wesen. Das Allgemeine des Zwecks ist aber, daß er eine für sich feste Bestimmung ist, und daß dann diese Bestimmung, die durch die Bestimmung der Thätigkeit gesetzt ist, weiter thätig ist, den Zweck zu realisiren, ihm Daseyn zu geben; aber dieß Daseyn ist beherrscht durch den Zweck, und er ist darin erhalten. Dieß ist, daß der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache ist. Das Gute giebt sich selbst Inhalt; indem es mit diesem Inhalt thätig ist, dieser Inhalt sich an Anderes wendet, so erhält sich in der Realität die erste Bestimmung, und es kommt kein anderer Inhalt heraus. Was vorher schon vorhanden war, und was nachher ist, nachdem der Inhalt in die Aeußerlichkeit getreten ist, Beides ist dasselbe; und das ist der Zweck.

Das größte Beispiel hiervon bietet das Lebendige dar; es erhält sich so, weil es an sich Zweck ist. Das Lebendige existirt, arbeitet, hat Triebe, diese Triebe sind seine Zwecke; es weiß nichts von diesen Zwecken, es ist bloß lebendig, — es sind erste Bestimmungen, die fest sind. Das Thier arbeitet, diese Triebe zu befriedigen, d. h. den Zweck zu erreichen; es verhält sich zu äußeren Dingen, Theils mechanisch, Theils chemisch. Aber das Verhältniß seiner Thätigkeit bleibt nicht mechanisch, chemisch. Das Produkt, das Resultat ist vielmehr das Thier selbst, es ist Selbstzweck, es bringt in seiner Thätigkeit nur sich selbst hervor; jene mechanischen u. s. f. Verhältnisse werden darin vernichtet und verkehrt. Im mechanischen und chemischen Verhältniß ist dagegen das Resultat ein Anderes; das Chemische erhält sich nicht. Im Zwecke aber ist das Resultat der Anfang, — Anfang und Ende sind gleich. Selbsterhaltung ist fortdauerndes Produciren, wodurch nichts Neues entsteht, — Zurücknahme der Thätigkeit zum Hervorbringen seiner selbst, — immer nur das Alte.

Dieß ist nun also der Zweck. Und der *νοῦς* ist diese Thätigkeit, die eine erste Bestimmung setzt als subjektiv, aber diese wird objektiv gemacht; dadurch wird sie anders, aber dieser Gegensatz wird immer wieder aufgehoben, so daß das Objektive nichts ist, als Subjektives. Dieß zeigen die gemeinsten Beispiele. Indem wir Triebe befriedigen, setzen wir das Subjektive objektiv, und nehmen es wieder zurück. Also diese sich selbst bestimmende Thätigkeit, die dann auch auf Anderes thätig ist, in den Gegensatz tritt (sich setzt), ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrscht, sich darin auf sich reflektirt, — ist der Zweck, der *νοῦς*, das Denken. Der Verstand ist das sich in seiner Selbstbestimmung Erhaltende. Die Entwickelung dieser Momente beschäftigt von jetzt an die Philosophie.

Wenn wir genauer zusehen, wie weit es mit der Entwickelung dieses Denkens bei Anaxagoras gekommen ist, — wenn wir den weiteren konkreten Sinn des *νοῦς* suchen: so finden wir weiter nichts, als die aus sich bestimmende Thätigkeit, welche ein Maß, eine Bestimmung setzt; die Entwickelung geht nicht weiter, als bis zur Bestimmung des Maßes. Anaxagoras giebt uns keine Entwickelung, keine konkretere Bestimmung von dem *νοῦς*; und hierum ist es doch zu thun. Wir haben so noch nichts weiter, als die abstrakte Bestimmung des in sich Konkreten.

Ueber die nähere Bestimmung des *νοῦς* bei Anaxagoras sagt Aristoteles: *) „Er unterscheide Seele und *νοῦς* nicht immer bestimmt. Häufig spreche er zwar vom *νοῦς* als der Ursache des Schönen und Rechten (*τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς*), — daß sich etwas schön und recht verhält; aber der *νοῦς* sey ihm oft weiter nichts, als die Seele. Indem er oder Andere sagen, der *νοῦς* bewege Alles, so sey sie nur das Bewegende.“ Weiter

*) De anima I, 2.

führt Aristoteles *) die Bestimmung von Anaxagoras an: „Der *νοῦς* sey rein, einfach, ohne Leiden," d. h. ohne durch etwas Anderes äußerlich bestimmt zu seyn, „unvermischt, und nicht in Gemeinschaft mit irgend einem Anderen." Dieß sind Bestimmungen der einfachen, sich selbst bestimmenden Thätigkeit, diese verhält sich nur zu sich, ist identisch mit sich, nicht einem Anderen gleich, ist die, welche in ihrem Wirken sich selbst gleich bleibt; — Prädikate, die wohl gesagt werden, aber so für sich auch wieder nur einseitig sind.

2. Dieß ist die Eine Seite im Princip des Anaxagoras. Wir haben nun das Herausgehen des *νοῦς* zu weiteren Bestimmungen, zur Entwickelung zu betrachten. Dieß Uebrige der Philosophie des Anaxagoras sieht aber zunächst so aus, daß die Hoffnung, zu der uns ein solches Princip berechtigt, sehr vermindert wird. Auf der anderen Seite steht diesem Allgemeinen gegenüber das Seyn, die Materie (das Mannigfaltige überhaupt), — die Möglichkeit (*δύναμις*), gegen jenes als *ἐνέργεια*. Denn das Gute, der Zweck ist auch als Möglichkeit bestimmt, das Allgemeine ist die Möglichkeit; allein das Allgemeine als das Sichselbstbewegende ist vielmehr an sich wirklich (*ἐναργές*), — das Fürsichseyn, dem Ansichseyn, der Möglichkeit, dem Passiven gegenüber. **) Aristoteles sagt in der Hauptstelle: ***) „Wenn Jemand von Anaxagoras sagte, er habe zwei Principien angenommen," so würde er, obgleich Anaxagoras „sich nicht bestimmt darüber erklärt," doch dabei seinen Worten folgen; — es würde paradox klingen, da die allgemeine Vorstellung ist, daß der *νοῦς* sein Princip ist, aber es wäre doch ganz richtig. „Anaxagoras sagt, ursprünglich sey Alles gemischt.

---

*) eod. loco: *ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν . . . ἅπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐδὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν.* Phys. VIII, 5; *cf. Met. XII*, 10.

**) Aristot. Metaph. IV, 4; *XII*, 6.

***) Metaph. I, 8.

Wo noch nichts abgeschieden ist, da ist noch kein Verschiedenes seyend; es ist weder ein Weißes, Schwarzes, Graues, noch sonst eine Farbe, sondern farblos: keine Qualität (*ποιόν*), noch Quantität (*ποσόν*), noch Bestimmtheit (*τί*). Alles sey gemischt außer dem *νοῦς*; denn dieser sey ungemischt und rein (*ἀμιγῆ καὶ καθαρόν*)." *)

Dieß andere Princip ist berühmt unter dem Ausdruck: Homöomerien (*ὁμοιομερῆ*); d. h. daß das Existirende, die individuelle Materie (etwas, wie Knochen, Metall, Fleisch u. s. f.) in sich aus sich selbst gleichen Theilen bestehe, die zugleich unsinnlich (*ἀΐδια*) seyen. In der Darstellung bei Aristoteles ist *ὁμοιομερές*, das Gleichtheilige, dann der allgemeine Name dafür. (Riemer übersetzt *ἡ ὁμοιομέρεια*: „die Aehnlichkeit der einzelnen Theile mit dem Ganzen;" und *αἱ ὁμοιομέρειαι*: „die Elemente, Urstoffe." Die Theilchen als *ὁμοιομέρειαι* scheinen späteres Wort.) **) Es tritt bestimmter heraus, wenn wir es vergleichen mit den Vorstellungen Leucipps und Demokrits. Diese Materie oder das Absolute als gegenständliches Wesen sahen wir bei Leucipp und Demokrit, so wie bei Empedokles, so bestimmt, daß einfache Atome — bei diesem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele — nur nach Gestalt unterschieden gesetzt waren, deren Synthesen, Zusammensetzungen die existirenden Dinge sind. Aristoteles ***) sagt hierüber

---

*) cf. Arist. l. l. *ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, καθάπερ ὄν, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός.*

**) Sext. Hypotyp. Pyrrh. III, c. 4, §. 33.

***) De coelo III, 3: *Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων. Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντα ἐκ τούτων.*

näher: „Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengesetzte von Empedokles.“ (In einer anderen Stelle dagegen: „Er nehme,“ wie er, viele Principe „an,“ in Ansicht des Materiellen, und zwar „unendlich viele Principe.“) *) Entgegen sey er darin dem Empedokles, daß „dieser als Urprincipe Feuer, Luft, Erde und Wasser annimmt,“ vier einfache, ursprünglich Seyende, unvermischt, unveränderlich, die an und für sich bestehen, „durch deren Verbindung alle Dinge entstehen. Im Gegensatze faßte umgekehrt Anaxagoras die Elemente (die Grundbestimmung des Wesens) so auf, daß“ das Existirende, Verschiedene, qualitativ Bestimmte, das Individualisirte, „z. B. Fleisch einfach, das Ursprüngliche sey; hingegen solches, wie Wasser, Feuer“ u. s. f. (das Ansich des Existirenden, oder das allgemeine Element) schlechthin „ein Gemisch aus diesen ursprünglichen Elementen sey,“ die unendliche Vermischung alles Existirenden, die es in unendlich kleinen Theilen enthält. Fleisch bestehe aus kleinen Fleischtheilen, Gold aus kleinen Goldtheilen u. s. f.

Es galt ihm als Princip, wie den Eleaten: Das Gleiche ist nur aus Gleichem; es ist kein Uebergang ins Entgegengesetzte, keine Vereinigung Entgegengesetzter möglich: „Aus Nichts wird Nichts.“ Alle Veränderung ist ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts seiner selbst. „Was wird, war schon vorher da,“ nur unsichtbar, an sich. Die Entstehung also ist nur „ein Werden aus schon Seyendem und Vorhandenem, das aber wegen der Kleinheit für uns unem-

---

*) Metaph. 1, 3: *Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου* (Empedokles), *τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος, ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια.* Met. I, 7.

pfindbar ist." *) Jene Elemente seyen ein aus diesen gemischtes Chaos; ihre Gleichförmigkeit sey nur scheinbar. Die Entstehung der konkreten Dinge ist, daß Abscheidung dieser unendlich vielen Principe eintrete, — daß sich das Gleiche aus solchem Chaos abscheidet, und sich zu Gleichem findet. Das ist also Abscheidung aus Ungleichen. „Es sey kein Entstehen und Vergehen; das Entstehen sey nur Zusammenthun, das Vergehen nur Trennung." (Arist. Met. I, 3, l. l.) So sagte er zu Anfange seines Werkes: „Zugleich (ὁμοῦ) ist Alles gewesen (πάντα χρήματα ἦν)," — ὁμοῦ ist freilich unbestimmt, — ungeschieden wie in einem Chaos; „der νοῦς schied es dann, und bildete daraus die unterschiedenen Gebilde." **) Der νοῦς sey das Bewegende, was das Gleiche zu einander bringe und wieder scheide. ***) Auf den Unterschied von Empedokles und Anaxagoras geht, was Aristoteles (Phys. I, 4) ferner hinzusetzt: „Jener nimmt einen Wechsel (περίοδον) dieser Zustände an, dieser nur ein einmaliges" Hervortreten.

Der Vorstellung des Demokrit ist die des Anaxagoras insofern ähnlich, daß ein unendlich Mannigfaltiges das Ursprüngliche sey; aber bei ihm erscheint die Bestimmung der Grundprincipien so, daß sie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht Fürsicheinfache ansehen. Z. B. Fleischtheilchen und Goldtheilchen seyen ursprüngliche Principien, — vollkommen individualisirte Atome, die durch ihr Zusammenkommen das formiren, was als Gebilde erscheint. Das liegt der Vorstellung nahe. Nahrungsmittel enthalten solche Theile, meint

---

*) Aristot. Phys. I, 4: *ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· et sqq.*

**) *Diog. Laërt. II*, §. 6; *Sext. Emp. adv. Math. IX*, §. 6.

***) Arist. Phys. VIII, 1: *ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι· et sqq.*; Metaph. I, 3 *fin.*

man, die dem Blute, Fleische homogen sind.*) Das Verdauen ist nun nichts als Ausscheiden des Homogenen, Aufnehmen desselben, und Abscheiden des Heterogenen. Ernähren ist so nur Vermehrung; der Tod ist das Absondern des Gleichen, und Sichvermischen mit dem Heterogenen. Was die Ausscheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zusammensetzung des Gleichartigen, so wie die Auflösung wieder dieses Gleichartigen, hervorbringt, ist der *νοῦς*. Die Thätigkeit ist einfach, sich auf sich beziehend, rein, formell; so für sich inhaltslos.

Dieß ist die allgemeine Vorstellung, und ganz dieselbe, welche in neuerer Zeit z. B. in der Chemie herrscht. Die chemischen Elemente sind: Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Metalle als nur relativ einfach, u. s. w. Sie sagt: Wenn man wissen wolle, was Fleisch, Holz, Stein u. s. f. wahrhaft sey, so müsse man ihre einfachen Bestandtheile darstellen; und diese seyen das Letzte. Sie giebt auch zu, daß Vieles nur relativ einfach sey, z. B. bestehe Platina aus drei bis vier Metallen. Man hat so lange das Wasser und die Luft für einfach gehalten; aber die Chemie hat sie jetzt zerlegt. Hier in dieser chemischen Ansicht werden die Principe der natürlichen Dinge als qualitativ bestimmt angenommen, und so unveränderlich, unwandelbar. Der Mensch ist hiernach eine Menge von Kohlenstoff, Wasserstoff, etwas Erde, Oxyde, Phosphor u. s. f. Es ist beliebte Vorstellung der Physiker, im Wasser, Luft Sauerstoff, Kohlenstoff zu setzen, die — nur durch Scheidung, Aussonderung — seyen. Alle Ernährung und Zunahme sey nicht wahrhafte Assimilation, jedes Eingeweide nehme sich nur seine besonderen Theile; Leber u. s. f. habe eine Nase, so daß das Thier aus den verschiedenen Kräutern, Körpern u. s. f. sich seine Theile herausziehe.

---

*) Arist. de generat. animal. I, 18: *Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προσιέναι ταῖς σαρξίν.*

Dieß ist ganz der Standpunkt der Philosophie des Anaxagoras, daß das unendlich-qualitativ Bestimmte das Einfache sey (Fleisch sieht man freilich nicht mehr für einfach an, wohl aber Wasserstoffgas u. s. f.), und daß man dann annimmt, das Andere bestehe nur in der Zusammensetzung dieser Einfachen. Es ist freilich diese Vorstellung des Anaxagoras auch verschieden von der der modernen Chemie; das was wir für konkret halten, ist für ihn ein qualitativ Bestimmtes (das Ursprüngliche). Beim Fleisch giebt er jedoch schon zu, daß die Theile nicht alle gleich sind: es werde aber Fleisch genannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Theile, die sich mit anderen vermischt haben. Ja, jedes Ding enthalte alle anderen Dinge: Wasser, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte u. s. f.; und umgekehrt das Wasser enthalte Fleisch als Fleisch, Knochen u. s. f. In diese unendliche Mannigfaltigkeit der Principien geht also Anaxagoras zurück. Das Sinnliche ist erst durch die Anhäufung aller jener Theilchen entstanden, worin dann die eine Art von Theilchen ein Uebergewicht hat; so daß in Allem Alles ist. Die Homöomerien, deren am meisten irgendwo angehäuft sind, machen, daß uns das Ganze als dieses Bestimmte erscheint. *)

Diese Ansicht ist ganz verschieden von der Vorstellung des Thales und des Heraklit, wo nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Verwandelung Eines in ein Anderes zum Grunde liegt. Beim Proceß des Heraklit liegt zu Grunde, daß diese gleichen qualitativen Unterschiede sich in Anderes verwandeln können; und diese Verwandelung ist eine interessante Bestimmung. Verwandeln ist in einem doppelten Sinn zu neh-

---

*) Arist. Phys. I, 4: *διό φασι* (aber nicht bestimmt Anaxagoras allein) *πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλιστα ὑπερέχοντος διὰ τὸ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.* Metaph. IV, 5.

men, der Existenz nach und dem Begriffe nach. Wenn bei den Alten von Verwandelung die Rede ist, so nimmt man dieß gewöhnlich so, als sey die Verwandelung der Existenz nach gemeint, und untersucht, ob das Wasser z. B. durch chemische Behandlung, Hitze, Destillation u. s. f. in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. Ein Anderes ist aber die Verwandelung dem Begriffe nach; und dieß ist der Sinn bei Heraklit, und in allen alten Philosophien. Daß z. B. das Wasser sich in Zeit, in Raum selbst übersetzt, geht nicht in Retorten u. s. f.; aber dieser Uebergang von Einer Qualität in die andere ist in diesen Philosophien gemeint. In jeder philosophischen Idee kommt es vor, daß das Wasser sich in Luft verwandelt, — d. h. dieser innige Zusammenhang im Begriff: daß das Eine nicht seyn kann ohne das Andere, daß das Andere ihm nothwendig ist, und keines außer diesem Zusammenhang selbstständig bestehen kann, — daß das Leben der Natur ist, daß sich Eins zum Anderen verhält. Man pflegt wohl die Vorstellung zu haben: daß, wenn man das Wasser fortnähme, es zwar den Pflanzen und Thieren schlecht ergehen würde, — aber die Steine könnten doch bleiben; ebenso könnte man bei den Farben z. B. das Blaue wegnehmen, — grün und roth blieben doch. Dieß kann man empirisch leicht zeigen; jedes, sagt man, sey qualitativ für sich. Dieß ist aber nur der Existenz nach; dem Begriffe nach sind sie nur durch einander, es ist die innere Nothwendigkeit. Dieß merkt man auch wohl beim Lebendigen; da geht es anders zu, da kommt der Begriff zur Existenz: wenn man das Herz ausschneidet, so geht auch die Lunge u. s. f. zu Grunde. Die Natur existirt ebenso nur in der Einheit, als das Gehirn nur ist in der Einheit mit den anderen Organen.

Wir sehen, daß den Anaxagoras, — indem er das absolute Wesen als Allgemeines bestimmt, — hier im gegenständlichen Wesen oder in der Materie die Allgemeinheit und der

Gedanke verläßt. Das Ansich ist kein eigentliches sinnliches Seyn. Die erste Erhebung über das sinnliche Seyn ist das Negative desselben, das Unsinnliche, d. h. das Nicht-Sichtbare, Hörbare u. s. f., — dieß die höchste Erhebung gemeiner Physiker zum Nichtsinnlichen, als bloßem Negativen des Fürunsseyns. Aber das Positive ist, daß das seyende Wesen selbst Allgemeines ist. Das Gegenständliche ist νοῦς, aber für diesen das andere Seyn eine Vermischung Einfacher, die nicht Fleisch nicht Fisch, nicht roth nicht blau ist; aber dieß Einfache nicht an sich einfach, — sondern besteht seinem Wesen nach aus Homöomerien, die aber so klein sind, daß sie nicht empfindbar sind. Die Kleinheit also hebt sie nicht als seyende auf, sondern sie sind aufbehalten; aber eben das Seyende ist, sichtbar, riechbar u. s. f. zu seyn. Diese unendlich kleinen Homöomerien verschwinden allerdings in der genauern Vorstellung; Fleisch z. B. ist dieß selbst, aber auch eine Mischung von Allem, d. h. es ist nicht einfach. Die weitere Analyse zeigt gleich die Verwirrung dieser Vorstellung; Fleisch, nehmen wir weg was nicht Fleisch ist, so wird es verändert: oder es bleibt, verändert kann es nicht werden. Eine solche Vorstellung muß sich mehr oder weniger in sich selbst verwirren. Auf der einen Seite ist so jedes Gebilde seinem Hauptelemente nach ursprünglich, und diese Theile zusammen machen ein körperliches Ganzes aus, — was aber an sich Alles enthalten soll. Der νοῦς ist dann nur das Bindende und Trennende, das Diakosmirende. Dieß kann uns genügen. Man kann leicht mit den Homöomerien des Anaxagoras in Verwirrung gerathen; die Hauptbestimmung muß man aber festhalten.

Die Homöomerien sind auffallende Vorstellung. Wie hängt sie mit dem sonstigen Princip des Anaxagoras zusammen? Beziehen wir dieß auf das Princip des Verstandes, so sind die Vorstellungen über's Einzelne konsequenter, als sie zunächst aussehen. Indem der Verstand das sich selbst Bestimmende ist: so

ist der Inhalt Zweck, — erhält sich im Verhältniß zu Anderem; er entsteht und vergeht nicht, obgleich er in der Thätigkeit ist. Die Vorstellung des Anaxagoras, daß die konkreten Principien bestehen und sich erhalten, ist also konsequent. Er hebt Entstehen und Vergehen auf; es ist nur Veränderung, die Zusammensetzung und Auflösung des Vereinten ist. Die Principien sind konkrete, inhaltsvolle, — so viel Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten sich vielmehr die Principien. Die Veränderung ist äußerlich, — Verbindung oder Trennung; Gleiches geht nur mit Gleichem zusammen. Die chaotische Vermischung ist freilich Zusammenseyn von Ungleichen; das ist aber nur Zusammensetzung, nicht ein individuelles lebendiges Gebilde, — dieses erhält sich, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh diese Vorstellungen sind, so sind sie eigentlich dem *νοῦς* noch entsprechend.

3. Was nun die einfache spekulative Beziehung des *νοῦς* auf diese Materie betrifft: so sind beide spekulativ nicht als Eins gesetzt. Denn diese ist nicht als Eins gesetzt, der Begriff ist nicht in sie selbst eingedrungen. Hier werden Theils die Begriffe oberflächlich. Der *νοῦς* ist die bewegende Seele in Allem; „er ist als Seele in den Thieren, — sowohl in den großen, als kleinen, den besseren und schlechteren.“ *) Aber als Seele der Welt, als organisches System des Ganzen, — der Verstand am Realen bleibt bei Anaxagoras ein bloßes Wort. Für das Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Princip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Princip (denn sie ist das Sichselbstbewegende), — aber für die Bestimmtheit, die das Thier als Moment im System des Ganzen ist, wieder das Allgemeine dieser Bestimmtheiten. Anaxagoras nennt den Verstand als solches Princip; — und in der That muß der absolute Begriff als das einfache Wesen, das Sichselbstgleiche in seinen Unterschieden, das sich Entzweiende, die

*) *Aristot. de anima I, 2.*

Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber daß Anaxagoras an dem Universum den Verstand aufgezeigt, oder es als ein vernünftiges System begriffen hätte, — davon findet sich nicht nur keine Spur, sondern die Alten sagen ausdrücklich darüber, daß er es dabei so bewenden ließ; wie wenn wir sagen, daß die Welt, die Natur ein großes System, die Welt weise eingerichtet sey, oder allgemein Vernunft sey. Dadurch sehen wir weiter noch gar nichts von der Realisirung dieser Vernunft oder von der Verständigkeit der Welt ein.

Der *νοῦς* des Anaxagoras ist noch formell, obgleich die Identität des Princips mit der Ausführung eingesehen wurde. Aristoteles *) erkennt das Ungenügende des anaxagoräischen *νοῦς*: „Anaxagoras braucht wohl den *νοῦς* zu seiner Bildung des Weltsystems (*κοσμοποιΐαν*): wenn er nämlich in Verlegenheit ist, die Nothwendigkeit einer Sache aufzuzeigen (den Grund der Nothwendigkeit angeben soll), so zieht er ihn herbei; sonst gebraucht er alles Andere eher zur Erklärung, als den *νοῦς*."

Daß der *νοῦς* des Anaxagoras etwas Formelles geblieben ist, ist nirgend ausführlicher angegeben, als in der bekannten Stelle aus Platon's Phädo, **) die für die Philosophie des Anaxagoras merkwürdig ist. Sokrates bei Plato giebt am bestimmtesten an, worauf es dem Sokrates und Plato ankommt, was ihnen das Absolute ist, und warum ihnen Anaxagoras nicht genügte. Ich führe dieß an, weil es uns überhaupt einführen wird in den Hauptbegriff, den wir im philosophischen Bewußtseyn der Alten erkennen. Sokrates hat näheres Verhältniß zum *νοῦς*; die Bestimmungen des *νοῦς* kommen ihm zu. Plato läßt den Sokrates hier erzählen (dieß ist auch Beispiel seiner Redseligkeit, wodurch es etwas lang wird), wie es ihm mit Anaxagoras gegangen sey. Die Hauptformen, die bei Sokrates her-

*) Arist. Metaph. I, 4.

**) p. 97 — 99 (p. 85 — 89).

vortreten, sehen wir auch darin. „Als ich einst aus einer Schrift des Anaxagoras vorlesen hörte, daß er sagt, der Verstand sey der Ordner der Welt und die Ursache," das an und für sich Bestimmte, Bewirkende der Realität: „so freute ich mich einer solchen Ursache; und ich hielt dafür, daß wenn dieses sich so verhielte, daß der Begriff alle Realität austheile, so werde er jedes so setzen, wie es am Besten ist," — der Zweck würde aufgezeigt seyn. „Wenn nun Jemand die Ursache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht, oder wie es ist: so müsse er dieses von jedem aufsuchen, wie es ihm am Besten ist, zu seyn, oder irgend auf eine Weise passiv oder thätig zu seyn." Daß der Verstand die Ursache, oder daß Alles auf's Beste gemacht sey, ist gleichbedeutend; es wird sich dieß mehr bestimmen aus dem Gegensatze. Ferner: „Aus diesem Grunde gehöre es sich für den Menschen sowohl von sich selbst, als von allem Anderen nicht Anderes zu betrachten" (suchen, *σκοπεῖν*), „als das, was das Beste und Vollkommenste sey; und es sey nothwendig, daß dieser dann auch das Schlechtere wisse, denn Beider Wissenschaft sey ein und dieselbe. So überlegend (raisonnirend), freute ich mich, daß ich glauben konnte, einen Lehrer der Ursache von dem Seyenden (*τῶν ὄντων*)" — des Guten — „gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne (*κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ*), an dem Anaxagoras:" also „er werde mir sagen, ob die Erde platt ist oder rund, und wenn er mir dieß gesagt, werde er mir die Ursache und die Nothwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das Eine oder das Andere als das Bessere aufzeige; und wenn er sagt, daß sie in der Mitte ist, so werde er mir auslegen, daß es so besser sey, daß sie in der Mitte ist," — d. h. ihren Zweck, der an und für sich bestimmt ist, nicht den Nutzen als äußerlich bestimmten Zweck. „Und wenn er mir dieß aufzeigte, so machte ich mich darauf gefaßt, daß er mir nun keine andere Art von Ursachen mehr herbeibringen werde (weitere Ursachen wollte ich dann nicht); ebenso

von der Sonne, Mond und den anderen Sternen, ihren Geschwindigkeiten gegen einander und Umläufen und anderen Beschaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen seine Ursache anwies und allen gemeinschaftlich, so dachte ich, er werde von jedem Einzelnen sein Bestes, und von allen das gemeinsame Beste" — die freie, an und für sich seyende Idee, den absoluten Endzweck — „auslegen. Ich hätte diese Hoffnung nicht um Vieles weggegeben, sondern nahm eifrig diese Schriften, und las sie so bald als möglich, um auf's baldeste das Gute und das Schlechte kennen zu lernen. Von dieser schönsten Hoffnung fiel ich nun herab, als ich sah, daß der Mann den Gedanken (*νοῦς*) gar nicht gebrauche, noch irgend Gründe, um die Dinge zu bilden (*διακοσμεῖν*): sondern die Lüfte, Feuer, Wasser dazu nahm, und noch vieles Anderes und Ungeschicktes." Wir sehen hier, wie dem Besten, nach Verstand Seyenden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen Ursachen nennen, wie in Leibnitz die causae efficientes und finales.

Dieß erläutert Sokrates ferner auf folgende Weise im Gefängnisse, eine Stunde vor seinem Tode. „Er schien es mir so zu machen, wie wenn Jemand sagte, Sokrates thue alles, was er thue, mit Verstand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich thue, er zuerst sage, daß ich deswegen jetzt hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln besteht, die Knochen dichte (fest) sind," meinen Körper zu tragen, „und Unterschiede" (*διαφυάς*, Artikulation) „von einander haben, die Muskeln aber fähig sind, sich auszustrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleisch und Haut umgebend (nach dieser Fähigkeit, daß die Knochen an den Gelenken von Streck- und Beuge-Muskeln aufgehoben werden, meine Glieder zu bewegen, sitze ich jetzt hier): und wenn er weiter als Ursache meiner Unterredung mit Euch andere dergleichen Ursachen, die Töne und Lüfte und das Gehör und tausend andere Dinge herbeibrächte; — die wahre Ursache" (freie Bestimmung für sich,

der das nur mechanisch Aeußerliche unterworfen ist) „aber anzugeben unterließe, daß nämlich, weil die Athenienser es für besser erachtet, mich zu verurtheilen, darum auch ich es für besser erachtet, hier zu sitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche sie beschließen würden“ (wir müssen uns erinnern, daß Einer seiner Freunde Alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dieß aber abschlug): „denn sonst, beim Hunde, wie längst würden diese Knochen und Muskeln zu Megara oder in Böotien seyn, von der Meinung des Besten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und schöner hielte, statt zu fliehen und davon zu laufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt.“ Plato stellt hier auf richtige Weise die zwei Arten von Grund und Ursache einander gegenüber: Die Ursache aus Zwecken, und die äußere Ursache (Chemismus, Mechanismus u. s. w.), um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beispiel eines Menschen mit Bewußtseyn sich setzt. Anaxagoras hat den Schein, einen Zweck zu bestimmen, von diesem ausgehen zu wollen; er läßt dieß aber sogleich wieder fallen, und geht zu ganz äußerlichen Ursachen über. „Jenes aber“ (solche Knochen und Muskeln) „Ursachen zu nennen, ist ganz ungeschickt“ (falsch). „Wenn Einer aber sagt, daß ohne solche Knochen und Muskeln zu haben, und was ich sonst habe, ich das nicht thun könne, was ich für das Beste hielte (*τὰ δόξαντά μοι*): so hat er ganz recht. Aber daß ich aus solchen Ursachen das thue, was ich thue, und was ich mit Verstand thue, daß ich es nicht aus Wahl des Besten (*τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει*) thue, — dieß zu behaupten, ist eine große Gedankenlosigkeit; es heißt: den Unterschied nicht zu machen verstehen, daß Eins die wahre Ursache (*τὸ αἴτιον τῷ ὄντι*), das Andere aber nur das, ohne welches die Ursache nicht wirken könnte,“ — die Bedingung. Dieß ist, was Plato über Anaxagoras sagt, daß der *νοῦς* nur formell ist und bleibt.

Dieß ist gutes Beispiel, das uns zeigt, daß wir den Zweck

vermissen bei solchen Erklärungs=Arten. Anderer Seits ist es nicht ein gutes Beispiel, weil es aus dem Reiche der selbstbewußten Willkür genommen ist, — Ueberlegung, nicht bewußtloser Zweck. α) In dieser Beurtheilung des anaxagoräischen νοῦς können wir im Allgemeinen dieß wohl ausgesprochen sehen, daß Anaxagoras keine Anwendung im Realen von seinem νοῦς gemacht habe. Aber β) das Positive in der Beurtheilung des Sokrates scheint uns ebenso auf der anderen Seite ungenügend zu seyn, indem es auf das entgegengesetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Ursachen zu verlangen, die nicht an ihr zu seyn scheinen, sondern die außer ihr in das Bewußtseyn überhaupt fallen. Denn was gut und schön ist, ist Theils Gedanke des Bewußtseyns als solchen; Zweck und zweckmäßiges Thun ist zunächst ein Thun des Bewußtseyns, nicht der Natur. Oder insofern Zwecke in der Natur gesetzt werden, so fällt der Zweck als Zweck außer ihr; als solcher ist er nicht an ihr selbst (dieß fällt nur in unsere Beurtheilung), — sondern an ihr ist nur das, was wir natürliche Ursachen nennen, und für ihr Begreifen haben wir auch nur ihr immanente Ursachen zu suchen und anzugeben. Wir unterscheiden hiernach z. B. an Sokrates den Zweck und Grund seines Handelns als Bewußtseyn, und die Ursachen seines wirklichen Handelns; und Letzteres würden wir allerdings in seinen Knochen, Muskeln, Nerven u. s. f. suchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken — als unseren Gedanken, nicht einem Seyn der Natur — verbannen: so verbannen wir aus der Naturbetrachtung also die sonst beliebige teleologische Betrachtung; z. B. daß Gras wächst, daß es die Thiere fressen, — und diese sind und Gras fressen, damit wir sie fressen können. Der Zweck der Bäume sey, daß ihre Früchte verzehrt werden, und daß sie uns Holz zum Heizen geben: viele Thiere haben Felle zu warmen Kleidern: das Meer in den nördlichen Klimaten schwemme Holzstämme ans Ufer, weil an diesen Ufern selbst kein Holz wachse, die Bewohner also es so erhalten

u. s. f. So vorgestellt liegt der Zweck, das Gute außer der Sache selbst. Die Natur eines Dinges wird dann nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das dasselbe nichts angeht. Der Baum, das Gras ist als Naturwesen für sich; und diese Zweckmäßigkeit, daß z. B. das Gras gefressen wird, geht das Gras als Gras nicht an, — wie es das Thier nicht angeht, daß die Menschen in seine Felle sich kleiden.

Und diese Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anaxagoras zu vermissen scheinen. Allein dieser uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmäßigen ist Theils nicht der einzige und nicht der Sinn des Plato, Theils ist auch dieser nothwendig. Wir haben α) das Gute oder den Zweck nicht so einseitig vorzustellen, daß wir es nun nur im vorstellenden Wesen als solchen gesetzt, entgegengesetzt dem Seyenden setzen: aber, von dieser Form befreit, seinem Wesen nach zu nehmen; so ist es Allgemeines, Gattung, die Idee des ganzen Wesens. Diese ist die wahre Ursache, in sich aber zurückgehende Ursache: Zweck, als Allgemeines, an sich seyendes Erstes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Resultate wird, — nicht nur im Vorstellen Zweck vorher, ehe seine Wirklichkeit ist, sondern auch in der Realität. Das Werden ist die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Thiere, Pflanze ist sein Wesen die Gattung, — es als Allgemeines, das seine Bewegung anfängt und was es hervorbringt. Diese Totalität ist das Ganze (Pflanze, Thier u. s. f.), aber dieß Ganze ist nicht Produkt aus Fremden: sondern sein eigenes Produkt, es ist zuerst vorhanden, das Erste, Sichselbstproducirende; so heißt es Zweck, ist als Allgemeines, wie in seinem Werden als Seyendes. Die Idee ist nicht ein besonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte, als die Realität, oder ganz anders aussähe. Dieses Allgemeine, α) als noch Producirtes, ist es Zweck: Keim, der Saame, Kind ist es als noch nicht realisirter Zweck, — Allgemeines, als solches;

β) was seine Bewegung hervorbringt, die Realisirung ist dasselbe: es wird, was es schon an sich ist, — Pflanze, Thier. Der Gegensatz ist der bloß formelle Gegensatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die thätige, treibende Substanz und das Produkt sind dasselbe. Diese Realisirung, Bewegung geht durch den Gegensatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen ist dieser Proceß, Bewegung selbst. Die Gattung, das Allgemeine setzt sich entgegen als Einzelnes dem Einzelnen und dem Allgemeinen; so realisirt am Lebendigen die Gattung sich in den Gegensatz entgegengesetzter Geschlechter, ihr Wesen ist aber die allgemeine Gattung. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbsterhaltung als Einzelner, Essen, Trinken u. s. f.; aber was sie damit zu Stande bringen, ist die Gattung. Die Individuen heben sich auf, nur die Gattung ist das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur dieselbe Pflanze hervor, — das Allgemeine ist der Grund.

β) Hiernach ist der Unterschied von dem, was schlechter Weise natürliche Ursachen genannt worden, und von der Zweckursache zu bestimmen. Isolire ich nun die Einzelnheit und sehe bloß auf sie als Bewegung und die Momente derselben, so gebe ich das an, was natürliche Ursachen sind. Z. B., woher ist dieß Lebendige entstanden? — Durch Zeugung von diesem seinem Vater und Mutter. Was ist die Ursache dieser Früchte? — Der Baum, dessen Säfte sich so destillirt, daß gerade die Frucht entsteht. Antworten dieser Art geben die Ursache an; d. h. die einer Einzelnheit entgegengesetzte Einzelnheit, — ihr Wesen aber ist die Gattung. Die Natur kann nun das Wesen nicht als solches darstellen. Der Zweck der Zeugung ist das Aufheben der Einzelnheit des Seyns; aber die Natur, die es in der Existenz wohl zu diesem Aufheben der Einzelnheit bringt, setzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, sondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln u. s. f. bringen eine Bewegung hervor; sie sind Ursachen, aber sie selbst wieder durch andere

Ursachen, u. s. f. ins Unendliche. Das Allgemeine aber faßt sie in sich als Momente, die als Ursachen allerdings vorkommen in der Bewegung, — aber so, daß der Grund dieser Theile selbst das Ganze ist. Nicht sie sind das Erste, sondern das Resultat, in das die Säfte der Pflanze u. s. f. übergehen, ist das Erste, wie in der Entstehung es nur als Produkt erscheint, als Saame, der den Anfang und das Ende macht, — aber ein anderes Individuum, das Wesen ist aber dasselbe.

γ) Eine solche Gattung ist aber selbst eine bestimmte Gattung, bezieht sich wesentlich auf eine andere, z. B. die Idee der Pflanze auf die des Thiers. Das Allgemeine bewegt sich fort. Dieß erscheint als äußere Zweckmäßigkeit, daß die Pflanzen von Thieren gefressen werden u. s. f.; dieß ist die Beschränktheit ihrer als Gattung. Die Gattung der Pflanze hat ihrer Realisirung die absolute Totalität im Thiere, das Thier in dem bewußten Wesen, wie die Erde in der Pflanze. Dieß das System des Ganzen; — jedes Moment: übergehend. Dieß die gedoppelte Betrachtungsart: α) Jede Idee ist Kreis in sich selbst, — Pflanze, Thier das Gute seiner Art; β) das allgemeine Gute, — d. h. Moment darin. Betrachte ich das Thier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geschaffen für Anderes: so einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig: Die Pflanze sey nur an und für sich, Naturprodukt, Selbstzweck, in sich beschlossen, nur auf sich zurückgehend, — auch nicht in dieser Einzelnheit des Gefressenwerdens, Kleidung u. s. f. Es ist Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Uebergehen in einen anderen Kreis ist; — Ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt.

Der Zweck (das Gute) ist also jenes Allgemeine; es ist gut, sein Allgemeines (das gemeinsame Gute) ebenso. Sokrates spricht immer vom Besten, Zweck. Diese Form des Zwecks ist es, in der bei Sokrates das erscheint, was wir νοῦς nennen.

Sagen wir, die Natur der Dinge muß nach dem Begriff erkannt werden, so ist der Begriff die selbstständige, unabhängige Betrachtung der Dinge. Der Begriff ist das, was die Dinge an und für sich selbst sind. Er realisirt sich selbst, verändert sich; ist aber dieß, sich in dieser Verwickelung mit Anderem selbst zu erhalten. Er hemmt das Verhältniß natürlicher Ursachen. Dieser Begriff ist der Zweck. Der Zweck ist zunächst (nach der Vorstellung) Bestimmung, die außer den Dingen liege; so sind die Dinge nützlich, sie sind für einen Zweck. Diese Bestimmung ist aber nicht ihre eigene, sondern eine ihnen fremde. Wir haben uns beim Zweck nicht ein Solches vorzustellen, dem der Zweck äußerlich ist. So sagen wir Endzweck der Welt; er ist das ihr Immanente. Ebenso kann man sich dieß aber auch äußerlich denken.

Diese Erläuterungen sind hier nothwendig. Denn von hier aus sehen wir die spekulative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, — vorher als Seyn, und die Momente und Bewegung als seyend ausgesprochen. Bei diesem Uebergange ist dieß zu vermeiden, daß wir nicht glauben, daß dadurch das Seyn aufgegeben werde und wir in das Bewußtseyn als entgegengesetzt dem Seyn übergehen — so verlöre das Allgemeine ganz seine spekulative Bedeutung —; sondern das Allgemeine ist immanent in der Natur. Diesen Sinn hat es, wenn wir uns vorstellen, daß der Verstand, Gedanke (*νοῦς*) die Welt mache, ordne u. s. f., — wie die Thätigkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, wo Ich hier auf Einer Seite stehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formire, so und so vertheile und ordne; sondern das Allgemeine, der Gedanke muß in der Philosophie ohne diesen Gegensatz bleiben. Seyn, reines Seyn ist selbst Allgemeines, wenn wir uns dabei erinnern, daß das Seyn absolute Abstraktion, reiner Gedanke ist. Aber Seyn, wie es so als Seyn gesetzt ist, hat es die Bedeutung des Entgegengesetzten gegen dieß Reflektirtseyn-in-sich-selbst, gegen den Gedanken;

die Erinnerung ist unsere gegen es. So aber hat das Allgemeine die Reflexion unmittelbar an ihm selbst.

Bis hierher sind eigentlich die Alten gekommen; es scheint wenig zu seyn. Allgemein ist eine dürftige Bestimmung, jeder weiß vom Allgemeinen; aber er weiß nicht von ihm als Wesen. Bis zur Unsichtbarkeit des Sinnlichen (Uebersinnlichem) kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur positiven Bestimmtheit, — prädikatloses Absolute ist das bloß Negative, so weit, als die gemeine Vorstellung jetziger Tage gekommen, — aber nicht bis zum Positiven, es als Allgemeines zu denken. So sehen wir also bei Anaxagoras den *νοῦς* als das Allgemeine, Absolute, das Inhalt durch sich selbst setzt, und sich darin erhält. Mit diesem Fund des Gedankens schließen wir den ersten Abschnitt. Mit diesem Principe treten wir in die zweite Periode. Die Ausbeute der ersten Periode ist nicht sehr groß. Einige meinen zwar, es sey noch besondere Weisheit darin. Aber das Denken ist noch jung, die Bestimmungen sind noch arm, abstrakt, dürftig; das Denken hat hier nur wenige Bestimmungen, und diese können nicht aushalten. Das Princip des Wassers, des Seyns, der Zahl u. s. f. hält nicht aus; das Allgemeine muß für sich hervorgehen. Nur beim Anaxagoras sehen wir das Allgemeine als die sich selbst bestimmende Thätigkeit bestimmt.

Noch ist das Verhältniß des Allgemeinen als entgegengesetzt dem Seyn, oder das Bewußtseyn als solches in seinem Verhältnisse zum Seyenden zu betrachten. Dieß Verhältniß des Bewußtseyns ist dadurch bestimmt, wie er das Wesen bestimmt hat. Hierüber kann sich nicht Befriedigendes finden, da er α) eines Theils den Gedanken als das Wesen erkannte, ohne aber diesen Gedanken selbst an der Realität auszuführen; so daß β) also diese gedankenlos für sich als eine unendliche Menge von Homöomerien ist, d. h. als eine unendliche Menge sinnlichen Ansichseyns, das nun aber so das sinnliche Seyn ist, denn das existirende Seyn ist eine Anhäufung

der Homöomerien. Ebenso vielfach kann das Verhältniß des Bewußtseyns zum Wesen seyn. So konnte Anaxagoras ebenso= wohl sagen, daß nur im Gedanken die Wahrheit ist und im vernünftigen Erkennen; aber ebenso das sinnliche Wahrnehmen, denn in diesem sind die Homöomerien, die selbst an sich sind.

So finden wir von ihm α) bei Sextus, *) „der Verstand (λόγος) sey das Kriterium der Wahrheit:" „„Die Sinne können wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurtheilen,"" — Schwäche, denn die Homöomerien sind das unendlich Kleine; — die Sinne können sie nicht fassen, wissen nicht, daß sie ein Ideelles, Gedachtes seyn sollen. Ein berühmtes Beispiel hier= von von ihm ist, daß er behauptet, „der Schnee sey schwarz, denn er sey Wasser, das Wasser aber sey schwarz;" er setzte hier die Wahrheit also in einen Grund. **)

β) „Anaxagoras habe gesagt, es sey etwas zwischen dem Gegensatze (ἀντιφάσεως); so daß also Alles unwahr sey. Denn indem die Seiten des Gegensatzes gemischt sind: so ist das Ge= mischte weder gut noch nicht gut, und also nichts wahr." ***) So führt Aristoteles †) ein andermal von ihm an, „daß eins seiner Apophthegmen gegen seine Schüler gewesen, daß die Dinge (ihnen) so seyen, wie sie sie aufnehmen" (wie sie ihnen erscheinen). Dieß kann sich darauf beziehen, daß, indem das existirende Seyn eine Anhäufung der Homöomerien ist, die das seyende Wesen sind: so die sinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie sie in Wahrheit sind.

Doch ist damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine bestimmtere Entwickelung des Verhälnisses des Bewußtseyns zum Seyn, die Entwickelung der Natur des Er= kennens als eine Erkenntniß des Wahren an. Der Geist ist

---

*) adv. Math. VII, §. 89 — 91.
**) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c.* 13, §. 33.
***) Aristot. Metaphys. IV, 7.
†) Metaphys. IV, 5.

dazu fortgegangen, das Wesen als Gedanken auszusprechen. So ist also das Wesen als seyend im Bewußtseyn als solchem, — an sich, aber ebenso im Bewußtseyn. Es ist nur dieß das Seyn, insofern das Bewußtseyn es erkennt; und nur dieß ist das Wesen: das Wissen von ihm. Der Geist hat das Wesen nicht mehr in einem Fremden zu suchen, sondern in sich selbst; denn das sonst fremd Erscheinende ist Gedanke, d. h. das Bewußtseyn hat dieß Wesen an ihm selbst. Aber dieß entgegengesetzte Bewußtseyn ist ein einzelnes. Es ist damit in der That das Ansichseyn aufgehoben; denn das Ansichseyn ist das Nichtentgegengesetzte, Nichteinzelne, sondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt; aber was ist, ist nur im Erkennen, oder es ist kein anderes Seyn, als das des Erkennens des Bewußtseyns. Diese Entwickelung des Allgemeinen, worin das Wesen ganz auf die Seite des Bewußtseyns herübertritt, sehen wir in der so verschrieenen Weltweisheit der Sophisten. Wir können dieß von der Seite nehmen, daß die negative Natur des Allgemeinen sich jetzt entwickelt.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Verbesserungen und Zusätze.

S. 29, Z. 21. Hinter begraben hat setze hinzu: (Es sey ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Todten.)

S. 200, Z. 8. Statt Plutarch lies: Pseudoplutarch.

S. 218, Z. 21 füge hinzu: Diese Kritik ist noch jetzt geltend, wo das Absolute als die Eine starre Substanz vorgestellt wird.

S. 223. Zu Anmerkung 1. setze hinzu: et Rittershus. ad h. l.

STÄDTISCHE
LESEHALLE
MÜNCHEN

chelling
nderel

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 / Michelet, Karl Ludwig / Hotho, Heinrich Gustav, 1802-1873

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke

Bd.: 13

Berlin 1833

Ph.u. 234 r-13
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045991-5